وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

أثر الايمان في الحد من الاجرام

د. ياجر ناصر حمد الجبوري
استاذ مساعد/ قسم الشريعة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين.

وبعد

فأن الجريمة قديمة قدم الأنسان، بل سابقه عليه، اذا أخذنا بالاعتبار ما ذهبت اليه الملائكة من ان آدم سيفسد في الارض ويسفك الدماء ﴿قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾[1]، لأن استفاهمهم لا يستند الى علمهم بالغيب ولا يقوم من فراغ يقدر ما هو بيان لواقع حاصل، وقياس لمماثل صدقته وقائع الأيام. فقد رافقت الجريمة الأنسان منذ خلقه الله تعالى ولازمته على مر العصور، بل زادت كماً ونوعاً بقدر توغل الأنسان في المدينة والحضارة. ولن تنفك عنه ما بقي على الحياة ولن يخلو منها مجتمع من المجتمعات.

واذا أخذنا بالمنظور الأسلامي العام للجريمة واعتبار كل مخالفة لأمر الله تعالى فعلاً، أو تركا، جريمة يستحق عليها العقاب الدنيوي او الاخروي سواء كانت مما يجري عليها الاثبات كالزنا والسرقة ام لايجري عليها الأثبات كالكذب والخداع، كان معنى

(١) البقرة – أيه : ٣٠.

الجريمة - كما قرره الفقهاء - ((فعل ما نهى الله عنه، وترك ما أمر الله به، أي فعل أمر محرم معاقب على فعله أو ترك أمر معاقب على تركه))[١].

ولعل هذا المعنى يتضمن جميع مفردات ((المخالفة، الجريمة، الأثم، الخطيئة، المعصيه))[٢] ومن هنا كانت مخالفة آدم عليه السلام لأمر الله تعالى جريمة. استحق عليها العقوبة قال تعالى ﴿وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين * فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ...﴾[٣]. فهذا نص صريح في مخالفة آدم وزوجه أمر الله تعالى فأستحق العقوبة بأخراجه من الجنة.

والجريمة بهذا المعنى لا تختلف من الناحية الشكلية عما هي عليه في القوانين الوضعية التي تعرف الجريمة بأنها ((الفعل الذي يعاقب عليه القانون))[٤]، وقطعاً فأن القانون لا يعاقب الا على مخالفة ما أمر به أو نهى عنه، الا ان هناك في الحقيقة خلافاً واسعاً بين المنظور الشرعي والقانوني للجريمة من الناحية الموضوعية.

فالشرع لا يكتفِ بالظاهر بل يتناول الباطن وما تضمره النيات وتحاسب عليه، فيما يعني القانون بالظاهر فيقول كلينارو ((... فمن اجل ان يثير الانحراف رد فعل في المجتمع يجب ان يكون له حداً أدنى من الوضوح، أي يجب ان يكون واضحاً للآخرين وأن يوصف بأنه انحراف))[٥]. وهذا يعني ان الفعل اذا لم يكن واضحاً ظاهراً للناس موصوفاً بالتجريم لا يعد جريمة، وهذا يخالف ماعليه التشريع الأسلامي الذي وان ارشد الى ان الأنسان قد يقع في المعاصي وان عليه الستر وعدم المجاهرة، الا ان سترها وعدم

---

(١) الندوة العلمية لدراسة تطبيق التشريع الجنائي الأسلامي، ص٣٩. وانظر الشيخ محمد ابو زهرة، الجريمة، ص٢٥.

(٢) محمد ابو زهره، المصدر السابق، ص٢٦.

(٣) البقرة، آيه: ٣٥.

(٤) السيد رمضان، الجريمة والانحراف من المنظور الأجتماعي، ص١١٤.

(٥) المصدر السابق، ص١٨.

كشفيا للآخرين لا يعفي فاعليا من الاثم والعقوبة الاخروية، وأن افلت من العقوبة القانونية (الدنيوية) قال تعالى ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[1].

ولعل هذا هو قدر الأنسان في هذه الحياة، اذ هي دار ابتلاء واختبار للأنسان، وهو يعد نفسه للآخرة قال تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملاً وهو العزيز الغفور﴾[2] وقال ايضاً ﴿ونبلوكم بالخير والشر فتنة﴾[3]. أي ان الله سبحانه وتعالى يصيب الأنسان ويعرضه للخير والشر ليلزمه الحجة يوم القيامة. فاذا كان الأمر كذلك فأن الناس يباشرون عناصر الخير والشر بقدر ابتعادهم أو اقترابهم وتمسكهم بالمنهج الالهي القويم وأن مباشرة الانسان للشر ذات جوانب متعددة، فقد يمس الشر الأنسان وذاته، ومع هذا يعتبر تصرفه جريمة لان آدم عليه السلام لم يهضم حقاً لأحد عدا ما فرط في جنب الله بحق نفسه من نسيان أمر الله تعالى ﴿فنسي ولم نجد له عزما﴾[4]، ومع هذا اعتبر تصرفه جريمة استحق عليها العقوبة ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾[5].

وقد يتناول الشر حقوق الافراد، كما يتناول حق المجتمع او حق الله تعالى. وأيا كان نوع الشر فأنه يشكل جريمة وسلبية ينبغي القضاء عليها أو الحد منها لأن انتشارها في عموم المجتمع سيؤدي الى اضطراب المجتمع وضياع الأمن والاستقرار، فالقتل، والسرقة، والرشوة، والاغتصاب، وقطع الطريق، واكل اموال الناس بالباطل، والاحتكار والكذب، والخداع، والخيانة، والنميمة والرياء... ونحوها تشكل جرائم يستحق عليها الفرد العقوبة المقررة في الشريعة الأسلامية، دنيوية كانت أم أخروية.

ان انتشار هذه الجرائم وامثالها على نحو واسع -كما هو حاصل في المجتمعات الحديثة- اخذ يهدد الأنسان في وجوده، والمجتمع في استقراره وتماسكه، والأمم في بقائها، والواقع خير دليل على ذلك فقد تعرضت المجتمعات في السنوات الأخيرة الى موجة من

---

(١) الزلزلة، آيه: (٧،٨).

(٢) تبارك، آيه: ٢.

(٣) الانبياء، آيه: ٣٥.

(٤) طه ، آيه: ١١٥.

(٥) الطلاق، آيه: ١.

اضطراب الأمن والاستقرار، والانحدار الاخلاقي، والتهافت على الرذائل فضاعت الامانة، والعهد بين الناس، فبعد ان كان الأنسان تلزمه كلمة يقولها، ولا يتنازل عنها ما وسعه الى ذلك سبيلا، اصبح لا يلزمه عقد موثق في المحكمة، بل يسلك مختلف الطرق للتحايل في نقضه وحلمه. فزادت السرقة والرشوة، وخداع الناس، وتعددت الأساليب وتنوعت، مستندة الى الحضارة التي اكسبتها مهارة وفنا فاستغاثت المجتمعات والجمعيات والدول، مما نزل بها وعقدت ندوات ومؤتمرات، واجريت تجارب ودراسات واحصائيات وزيد افراد الشرطة والأمن ومكافة الاجرام، ولكن دون جدوى فالاحصائيات اضافة الى شهادة الواقع تشير الى انها في ازدياد مطرد وبمختلف الجوانب، الأمر الذي يحتاج الى وقفة للعلاج، بل وقفات على المستوى العام مدعو والخاص من قبل الدولة. واذا اردنا ان نطرح جانباً، ما تقوم به الدولة ممثلة بأجهزتها الرقابية المختلفة ممثلة (بالشرطة، والأمن، والمكافحة) والتي تمثل رقابة الدولة على الافراد داخل الدولة، وهي تحاول جاهدة القضاء او التخفيف من حدة الجرائم بأختلاف انواعها، اقتصادية، او اجتماعية، أو سياسية او اخلاقية... ولكن دون جدوى فما زالت الجرائم بأزدياد مطرد كماً ونوعاً بل ان المجرمين بدأوا يتفننون في ارتكاب الجرائم بحيث يصعب كشفها والتعرف على مرتكبيها.

اذا اردنا ان ندع ذلك لنبحث في المنهج الاسلامي لنرى ما يمكن ان يقدمه في هذا المجال فأننا سنجد الأسلام يركز على ايجاد الأنسان الصالح الذي يمثل اللبنه الاساسية في المجتمع الأسلامي في المجتمع، بتربيته على العقيدة الاسلامية، واصولها، القائمة على الايمان بالله ومراقبته وخشيته مما يحي في الانسان وازع من داخل نفسه ينبهه ويردعه كلما سولت له السعي وراء الشر، ذلك هو الضمير او النفس اللوامة قال تعالى ﴿لا اقسم بيوم القيامة، ولا اقسم بالنفس اللوامة﴾[1]. وهي نفس المؤمن، تلومه على ما فات، تلومهُ على فعل الشر لم اقدم عليه وعلى الخير لم يكثر منه. وقال مقاتل، هي نفس الكافر يلوم نفسه ويتحسر في الآخرة على ما فرط في جنب الله[2].

---

(١) القيامة، آيه: (١،٢).

(٢) محمد سليمان عبد الله الاشقر، زبدة التفسير من فتح القدير، ص٧٧٨.

ومع هذا فأن الأسلام لم يكتف بالتربية الوجدانية والاعتماد على وازع الضمير، وتركه دونما رادع او زاجر، فقد تبغي بعض النفوس الضعيفة ولا ينفع معها منهاج الاسلام القويم في اصلاح الانسان فتتطلع الى الأجرام والاعتداء على حقوق الآخرين فقد ((يغش الناصح ويخون الامين))[١] كما يقول الماوردي. فكان لابد من وسيلة للردع والزجر فكان تشريع العقوبات لذلك وهو يمثل العلاج لمن لم ينفعه الارشاد والتقويم.

وهذا يعني ان المنهج الأسلامي يجعل الأنسان في رقابة دائمة سواء قبل ارتكاب الجريمة أو بعدها. فله رقابتان رقابة وقائية و رقابة علاجية، ولكل وسائلها واهدافها التي تمثل حصنا يمنع الأنسان من الوقوع في الجريمة.

ولعل الرقابة الوقائية اهم في المرحلة الاولى، فهي تمثل حجر الزاوية في التشريع الأسلامي لأنها تعني بفكر الأنسان وسلوكه عبر مجموعة من الاجراءات تشكل نظاماً محكماً ودقيقاً لمكافحة الانحراف اصلاً[٢]. فالعقيدة والعبادات والتربية ونحوها وسائل اساسية في بناء النفس الانسانية وتهذيب سلوكها، فهي تمثل خط الدفاع الأول ليس في الجانب السلبي بمنع الانسان من مباشرة الجريمة حسب، بل في جانبها الايجابي بمنع غيره من مباشرة اسبابها وارتكابها. وهذا يعني ان الاسلام يركز على الوسائل التي تقي الانسان من الانحراف و اقتراف الجريمة ويعتبرها الاساس في منهجه، وان المعالجة استثناء لمن شذ عن ذلك ((فهو النظام الوحيد الذي عرفته البشرية، والذي يعمل على منع الجريمة قبل وقوعها لا على معالجتها بعد ان تقع مثلما تفعل النظم ملما تفعل النظ البشرية))[٣].

---

(١) الماوردي، الاحكام السلطانية، ص١٦.

(٢) د. نبيل السمالوطي، علم اجتماع العقاب، ص١١٦.

(٣) الشيخ محمد قطب، أثر التربية الاسلامية في مكافحة الجريمة، ص٢٠٨.

واذا كانت هذه الرقابة (الوقائية) تقوم على وسائل متعددة[١] فأن الايمان يأتي في مقدمة هذه الوسائل. فهو الركيزة الأساسية والدعامة الثابتة والوسيلة الفعالة في تهذيب سلوك الافراد ومنعهم من ارتكاب الجرائم.

فالايمان اساس الدين والمنبه الداخلي الذي يلازم الأنسان فكراً وسلوكاً، ويوقظ ضميره ليراقبه ويحاسبه على اعماله ويحمله على التحلي بمكارم الاخلاق، واتباع السلوك السوي، والتخلي عن السلوك المعوج الملتوي، وبالتالي احترام القانون، الذي اثبت الاختبار ان تنفيذه لا يمكن ان يعول على رهبة السلطة وممارستها على المواطنين، وما تعانيه المجتمعات المعاصرة من مشكلات إجتماعية خطيرة، كالقتل والسرقة، وانتشار اعمال العنف والفجور والفوضى وتفكك الروابط التقليدية الانضباطية في البيت والمدرسة والمجتمع بسبب ضعف الايمان، الا دليل على أهمية الايمان[٢].

وليس المراد من الايمان مطلق الايمان لأن الايمان على ضربين[٣] :-

ايمان بقيمة الفضيلة وكرامة الانسانية وما الى ذلك من المعاني المجردة التي تأنف النفوس العالية عن مخالغة مقتضاها ولو اعفيت من العقاب والجزاء.

وايمان بذات علوية رقيبة على السرائر يستمد القانون سلطانه الادبي من امرها ونهيها، ولا ريب ان هذا الضرب اقوى الضربين سلطانا على النفوس الأنسانية وهو اشدها مقاومة لاعاصير الهوى وتقلبات العوطف، واسرع نفاذا في قلوب الخاصة والعامة، من اجل ذلك كان التدين هو الركيزة الأساسية لقوة وفاعلية الرقابة في الاسلام.

اذ ليس هناك ((على وجه الأرض قوة تكافيء قوة التدين او تدانيها في كفالة احترام القانون وضمان تماسك المجتمع، واستقرار النظام والتآم اسباب الراحة والطمأنينة

---

(١) هناك وسائل وقائية متعددة أهمها، الايمان والعبادات والتربية وايجاد القدوة الحسنه، وتكوين رأي عام فاضل عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق المسؤولية الاجتماعية او ما يسمى بالدفاع الاجتماعي.

انظر : د. نبيل السمالوطي، علم اجتماع العقاب، ص١٢٠، ود. مصطفى الزلمي، منهاج الأسلام لمكافحة الأجرام، ص١٤، وما بعدها.

(٢) د. صبحي المحمصاني، الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ص٢٦، ٢٧.

(٣) د. محمد عبد الله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، ص٩٩، ١٠٠.

فيه، والسر في ذلك يعود الى أن الانسان يمتاز عن سائر الكائنات الحية بأن حركاته وتصرفاته الاختيارية يتولى قيادتها شيء لا يقع عليه سمعه وبصره ولا يوضع في يده ولا عنقه... انما هو معنى انساني روحاني اسمه [الفكر والعقيدة]))[١].

ولقد ضل قوم قلبوا هذا الوضع وظنوا أن الفكر والضمير لا يؤثران في الحياة المادية والاقتصادية بل يتأثران بها، هذا الرأي قبل كل شيء نزول بالانسان عن عرش كرامته، ورجوع به القهقري الى مستوى البهيمة، وهو تصوير مقلوب للحقائق[٢].

وهذا الضرب من الايمان هو توضيح لمعنى الايمان الوارد في قوله ﷺ حينما سأله جبريل عليه السلام عن الايمان فقال ﷺ : ((ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر كله خيره و شره))[٣].

والايمان بمعناه السلبي هنا يعبر عن العقيدة لأنه يعبر عن مجرد الاعتقاد الذي هو من اعمال القلوب، ولهذا نجد الرسول ﷺ، يضيف الى ذلك ما يوضح حقيقة الايمان وهو العمل لأن مجرد الاعتقاد لا يكفي، بل ما وقر في القلب وصدقه العمل، فقال ﷺ : ((الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان، وعمل بالاركان))[٤].

والايمان بمفهومه الصحيح هو عماد اصلاح النفس البشرية واستقامة سلوكها، انه يربي الضمير الانساني الحي، ويجعل منه حارساً على حرمات الناس، ولا شيء سوى الايمان يصنع ذلك.

وقد يعترض البعض على ذلك بحجة انتشار الجريمة في المجتمعات الأسلامية التي تؤمن بالله وتؤدي شعائر دينها التعبدية[٥]. وهو اعتراض مردود، لان الواقع ليس حجة على الاسلام الذي يرفض الشكلية الموروثة التي ليس لها نصب في القلب والوجدان ولا اثر لها في منع الانسان من مباشرة افعال الشر والفساد، ولهذا ردت دعوى

---

(١) د. محمد عبد الله دراز، المصدر السابق، ص٩٨، ٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص٩٩.

(٣) مسند الامام احمد بترتيب الشيباني المعروف بالفتح الرباني، ص٧٣.

(٤) سنن ابن ماجه، دار الفكر، جـ١، ص٢٦.

(٥) الندوة العلمية لدراسة تطبيق التشريع الجنائي الاسلامي، ص١٥٣.

الاعراب بالايمان، حتى تسرى نفحاته في ضمائرهم ووجدانهم قال تعالى ﴿قالت الاعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان قلوبكم﴾[1] لأن الشكلية لا أثر لها في تربية الأنسان وتوجيه سلوكه نحو الخير وانما تتجاذبه الاهواء، وواقع المسلمين اليوم خير دليل على ذلك، فنرى البعض يؤدي الشعائر الاسلامية ويتحدث عن الاسلام، ولكن سلوكه وتصرفاته خلاف ذلك.

فدعوى الايمان تحتاج الى برهان، وبرهانها الاعتقاد الجازم المقرون بالعمل، ولهذا رد الله دعوى المنافقين الذين لم يتعد الايمان حدود السنتهم قال تعالى ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون﴾[2] وقال تعالى ﴿ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا﴾[3].

والعقيدة الأسلامية من قبل ذلك وما بعده تحكم سلوك المؤمن فلا يأخذ ولا يدع الا مايرضي الله سبحانه وتعالى فهي موجه ذاتي يعمل داخل الانسان لا يمكن ان يقوم مقامه تشريعات وضعية أو رقابة خارجية، اذ الوازع الخارجي هو أقل أثراً من الوازع الداخلي ((اجل ان الأنسان يساق من باطنه لا من ظاهره وليست قوانين الجماعات ولاسلطات الحكومات بكافين وحدهما لاقامة مدنية فاضلة تحترم فيها الحقوق وتؤدي الواجبات على وجهها الكامل، فأن الذي يؤدي واجبه برهبة من السوط أو السجن أو العقوبة المالية، لا يلبث ان يهمله متى أطمأن الى انه سيفلت من طائلة القانون، ومن الخطأ البين ان نظن ان في نشر العلوم والثقافة وحدها ضماناً للسلام والرخاء عن التربية والتهذيب الديني والخلقي))[4].

وتتضح أهمية الايمان في تربية الأنسان ومنعه من ارتكاب الجريمة، من خلال شموله لمختلف جوانب حياة الانسان، فالخط البياني للسلوك الانساني الفاضل لا يعبر عن

---

(١) الحجرات، آيه: ١٤.

(٢) البقرة، آيه: (٩،٨).

(٣) النساء، آيه: ١٤٢.

(٤) د. رشدي عليان، ود. قحطان الدوري، اصول الدين الاسلامي، ص٢٢٣.

الاطراد ولا الثبات بقدر ما يعبر عن الاختلاف والتفاوت بحيث يشكل هرماً مقلوباً يعكس انواع السلطة التي تراقب تنفيذ القانون وتحاسب عليه. فكلما استطاعت السلطة النفاذ الى مكنونات الأنسان كلما كان نطاقها اوسع واعظم اثراً في نفاذ الاخلاق الفاضلة في المجتمع لأن ((أي تنظيم اخلاقي يسود في مجتمع من المجتمعات البشرية، انما يتوقف نفاذه على السلطة التي تراقب تنفيذه وتحاسب عليه فمن نوع السلطة، ونوع الرقابة تتخذ الاخلاق طبيعتها وصورتها العملية في واقع الأرض))[1] فالدولة والمجتمع وضمير الفرد، تمثل انواع السلطة التي يخضع الفرد لرقابتها ولكننا اذا نظرنا الى فاعلية كل واحدة من هذه الحلقات في سلوك الفرد نجدها مختلفة، وان منها لايمس الا ظاهر الأمور او الأشياء المنظورة والتي غالباً ما يحاول الأنسان الأفلات منها، وهذه الحلقة تمثل رأس الهرم فحينما تكون الدولة هي السلطة التي تراقب تنفيذ الاخلاق يكون الالتزام بها في اضيق نطاق، وهذا يعود الى ان الدولة وان امتلكت وسائل عديدة للرقابة ممثلة بالأجهزة والافراد الا أنها غير قادرة مهما اوتيت من وسائل ان تراقب كل مايقوم به الأنسان لأن ذلك يتوقف على عوامل عديدة من بينها ان نطاق رقابتها يتوقف على وجود شخص القانون (المراقب) ورؤيته للسلوك المخالف ومدى ايمانه بما ينفذه، ومدى تأثره بالمحسوبية والمنسوبية وامانته واخلاصه في عمله، وحرصه على تنفيذ القانون. كل هذه العوامل تجعل من رقابة الدولة على سلوك الافراد في اضيق نطاق فكم من الجرائم ارتكبت، والحقوق انتهكت على مرآى ومسمع من ممثل السلطة التنفيذية، الا انه لم يحرك ساكناً بل ربما ساعد على ارتكاب السلوك الأجرامي لقاء نفع شخصي، وحتى ولو ابعدنا جميع هذه العوامل، وافترضنا النزاهة والامانة في المراقب فأنه لن يستطيع ان يصل الى مكنونات الأنسان.

واذا انتقلنا الى الحلقة الثانية وهي المجتمع فأن نطاق الرقابة يتسع قليلاً ليشمل بعض جوانب النشاط الانساني التي لا تستطيع الدولة الوقوف عليها، على ان فاعلية المجتمع وتأثيره على سلوك الافراد يستند الى نوع المجتمع في تماسكه وتفاعله، فاذا كان المجتمع مفككاً غير مترابط فأن الرقابة تقل عنها في المجتمع المترابط وتسوده الفوضى بأسم الحرية الشخصية، اذ لا يسع المجتمع محاسبة الفرد على مايقوم به من افعال ذات

(١) د. محمد عبد الله العربي، النظم الأسلامية، ص٤٧.

اثر سيء على المجتمع، ومع هذا فأن اتصال الفرد بالمجتمع اكثر منه في الدولة، لأن حياته تتطلب ان يجري معاملات يومية متعددة تحتاج الى اخلاقيات معينة يحاسب عليها المجتمع ولا تخضع لاشراف او رقابة الدولة، ولكن نطاق هذه الرقابة وان كان اوسع من الدولة الا انه لا يمكن ان يحيط بشؤون الأنسان المختلفة، ولأن المجتمع لا يهمه الا ما يدخل في نطاق التعامل السهل بين الناس، فلا يهم المجتمع في هذه الحالة ان تتحول الاخلاق الى نفاق ورياء والى روح نفعية من جانب آخر، فيلبس الفرد رداء القيم الأخلاقية الزاهي ليعوضه على مسرح الحياة رياء يلقيه بعد العرض ولا يبقى شيء من ذلك في نفسه لانه اطار خارجي، لا يمس جوهر الأنسان وحقيقته، لتتحول الاخلاق بعد ذلك الى وسائل نفعية ينفذها الناس بقدر ما ينتفعون بها، فاذا كانت تحتاج الى تضحيات وتكاليف وجهود ينحدر الاقبال اليها، وبهذا تحول المجتمع الى منافق يربت على اكتاف المتملقين المخادعين، وسحق بأقدامه الثقيلة اصحاب الاخلاق والفضيلة.

فاذا كانت الدولة والمجتمع تمثلان حلقتين هامشيتين لضبط سلوك الأفراد وترسيخ القيم الاخلاقية النبيلة بحكم طبيعة رقابتها، فأين اذن ترتكز فاعلية الرقابة؟.

اذا انتقلنا الى الحلقة الأخرى في سلسلة الرقابة ممثلة بالنفس اللوامة (رقابة الضمير) فأننا نجد ان نطاق الرقابة يتسع ليشمل جميع تصرفات الأنسان الظاهرة والباطنة. وهذا من الناحية النظرية، اما من الناحية العملية والواقعية، فأن فاعلية ضمير الفرد في تركيز السلوك الاخلاقي يتوقف على عمق ايمان الفرد وتربيته على الفضائل وصموده امام الشهوات والمغريات، فأن النفس الأنسانية بطبيعتها امارة بالسوء وتنساق الى اقتناص الملذات والشهوات اذا لم يكن هناك زاجر رادع. قال تعالى ﴿ان النفس لامارة بالسوء﴾[١] وقال ايضاً ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب﴾[٢].

فاذا كانت الدولة والمجتمع والفرد غير قادرين على ايجاد الأنسان السوي الذي يعبر سلوكه عما في داخله فلم يبق الا حلقة واحدة حاسمة تمثل قاعدة الهرم لانها تمثلا

---

(١) يوسف، آيه: ٥٣.

(٢) آل عمران، آيه: ١٤.

الرقابة بأسمى صورها وادقها واشملها أنها رقابة الله تعالى الذي ﴿يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور﴾[١] ﴿والذي يعلم السر واخفى﴾[٢].

فاذا كان الأنسان قادراً على الاختفاء والتمويه والتحايل على رجال القانون والدولة، واستطاع ان يرائـي المجتمع وينافقه، فلا يمكنه ذلك مع الله تعالى لأن جميع البراقع والشكليات الظاهرة تسقط امام رقابة الله تعالى لأنها تشمل الظاهر والباطن قال تعالى ﴿قل ان تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله﴾[٣]. لأن الله تعالى كما اخبر الرسول ﷺ لا ينظر الى الشكليات الزائفة بل الى جواهر الأشياء وحقائقها ((ان الله لا ينظر الى اجسادكم ولا الى صوركم ولكن ينظر الى قلوبكم وأشار بأصابعه الى صدره))[٤].

فالافعال الظاهرة ليس لها اثر في ميزان الله تعالى اذا كانت تنطلق بلا رصيد شعوري مصاحب لها لأن هذا الشعور المبني على النية اساس في قبول اعمال الأنسان او رفضها قال ﷺ ((انما الاعمال بالنيات))[٥]. اضافة الى ان الله سبحانه وتعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور فهو المحاسب والمجازي يوم القيامة، وان افلاته من محاسبة المجتمع او عقوبة الدولة لا يعفيه من العقوبة الاخروية الا ان يشاء الله بعد ان يتوب توبة نصوحا، وهذه التوبة انما تنبع من الايمان. وهذا يعني ان حياة الأنسان بعمومها خاضعة للرقابة، ايا كانت نوع هذه الرقابة. فهو محاط بحلقات اذا افلت هو من واحدة لم يفلت من الاخرى والى هذا المعنى اشار الدكتور محمد عبد الله دراز وهو يتحدث عن المسؤولية في القرآن الكريم مشيراً الى ان القرآن يضعنا في نقطة مركزية محاطة بثلاث حلقات من المسؤولية او الرقابة فيقول: ((انظروا في انفسكم تجدوا محكمة، وانظروا من حولكم تجدوا محكمة، وانظروا من فوقكم تجدوا محكمة، محكمة الضمير في قلوبكم، ومحكمة

---

(١) غافر، آيه: ١٩.

(٢) طه، آيه: ٧.

(٣) آل عمران، آيه: ٢٩.

(٤) مسلم بشرح النووي، مطبعة الشعب، جـ٥، ص٤٢٨، باب البر.

(٥) البخاري، شرح وتحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم بيروت لبنان، جـ١، ص٥٨، وصحيح مسلم، باب الامارة، ٤، ص١٥١، ١٥٢. والنسائي بشرح السيوطي، دار الفكر بيروت، ط١، سنة ١٩٣٠، جـ١، ص٥٨، ٥٩، باب الطهارة.

البشر من حولكم، ومحكمة السماء من فوقكم، وكل واحدة منه امانة في اعناقكم سنحاسبكم عليها))[١] مستنداً في هذا الى قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله وتخونوا الرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون﴾[٢].

والخيانة ضد الامانة - كما يقول الرازي[٣] - ويحتمل ان يراد بالامانة كل ما تعبد به، وعلى هذا التقدير يكون معنى الآية ايجاب اداء جميع التكاليف على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا اخلال، اما الوجوه المذكورة في سبب نزول الآية فهي داخلة فيها اذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والملاحظ في هذه الآية يجدها جمعت في كلمات قليلة انواع السلطات القضائية التي تتولى محاسبتنا فقوله ((لاتخونوا الله)) هذهِ هي المسؤولية الدينية و ((وتخونوا الرسول)) المسؤولية الاجتماعية، وقوله ((وتخونوا اماناتكم)) المسؤولية الاخلاقية امام الضمير[٤].

وبهذا يتبين لنا اثر الايمان وفاعليته في صياغة الانسان الصالح المحاسب لنفسهِ بما يخلقهُ في نفس الانسان من رقابة ذاتية تستشعر رقابة الله عليها في كل حركة وسكنه وبالتالي تمنعهُ من الاقدام على ارتكاب ما نهى الله عنه او ترك ما امر بهِ وهو وسيلة الرقابة الوقائية الاولى ودعامتهُ الاساسية التي ركز عليها الاسلام في نصوصه الشرعية وقواعده العامة.

---

(١) د. محمد عبد الله دراز، دراسات في العلاقات الاجتماعية والدولية، ص٦٧.

(٢) الانفال، آيه: ٢٧.

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، الطبعة البهيه المصرية، ط١، سنة ١٩٣٨م، جـ١٥، ص١٥٢.

(٤) د. محمد عبد الله دراز، المصدر السابق، ص٦٨.

مراجع البحث

١- القرآن الكريم.

٢- الاشقر، محمد سليمان، زبدة التفسير من فتح القدير، دون ذكر مكان الطبع، ط٢، سنة ١٤٠٨، ١٩٨٨.

٣- البخاري، صحيح البخاري، شرح وتحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم بيروت، لبنان.

٤- ابن حنبل احمد، مسند الامام احمد، بترتيب الشيباني المعروف بالفتح الرباني، دار احياء التراث العربي، ط٢.

٥- دراز، محمد عبد الله (دكتور) بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، دار القلم، ط٢، سنة ١٩٧٠.

٦- دراز، محمد عبد الله (دكتور) دراسات في العلاقات الاجتماعية والدولية، دار القلم، الكويت، سنة ١٩٧٣.

٧- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، المطبعه البهيه المصريه، ط١، سنة ١٩٣٨.

٨- رمضان، السيد، الجريمة والانحراف من المنظور الاجتماعي، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، سنة ١٩٨٥.

٩- الزلمي، مصطفى ابراهيم (دكتور)، منهاج الاسلام لمكافحة الاجرام، مطبعة شفيق العاني، بغداد، سنة ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

١٠- ابو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي (الجريمة) دار الفكر، سنة ١٩٧٤.

١١- السمالوطي، نبيل (دكتور) علم اجتماع العقاب، دار الشروق، جده، ط١، سنة ١٩٨٣.

١٢- العربي، محمد عبد الله (دكتور)، النظم الاسلامية، دار الفكر العربي، سنة ١٩٦٣.

١٣- عليان، رشدي (دكتور)ود. قحطان الدوري، اصول الدين الاسلامي، مطبعة جامعة بغداد، ط٢، سنة ١٩٨١.

١٤- قطب، محمد، أثر التربية الاسلامية في مكافحة الجريمة، بحث مقدم الى الندوة العلمية لدراسة تطبيق التشريع الجنائي الاسلامي، سنة ١٩٧٧.

١٥- قطب، محمد، منهج التربية الاسلامية، دار القلم، القاهرة، ط٢.

١٦- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، دار الفكر.

١٧- الماوردي، ابو الحسن، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، واولاده بمصر، ط١، سنة ١٣٨٠-١٩٦٠.

١٨- المحمصاني، صبحي (دكتور) الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، سنة ١٩٧٩.

١٩- مسلم، صحيح مسلم، بشرح النووي، مطبعة الشعب.

٢٠- الندوة العلمية لدراسة تطبيق التشريع الجنائي الاسلامي وآثره في مكافحة الجريمة في المملكة العربية السعودية، الرياض، وزارة الداخلية، سنة ١٣٩٦هـ-١٩٧٧م.

٢١- النسائي، صحيح النسائي بشرح السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط١، سنة ١٩٣٠م.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

إمامة الفاسق والمبتدع

الدكتور احمد محمد طه الباليساني

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد خير المرسلين. وعلى آله وصحبه وامته أجمعين. ممن اهتدى بهديه وسار على منهجه إلى يوم الدين.

اللهم ألهمني الصواب وأهدني إلى ما ينفعني يوم إليك المآب. أما بعد :

فلقد اصبحنا في عصر كثرت فيه الفتن، ونعاني فيه من المصائب والمحن، ومال الناس فيه إلى اتخاذ طريق الهوى مسلكا سهلا، والاتصاف بالبدع قولا وعملا، وتعددت فيه المبادئ والاتجاهات، وتنوعت فيه المسالك والمزاحات، منها ما يدور ضمن دائرة الاسلام. ومنها ما لا يمت بصلة إلى الايمان فضلا عن الاسلام. ومنها ما يصنع ويحاك من قبل صناع ماهرين ومتآمرين محنكين من اعداء الاسلام والمسلمين. ومنها ما هو من استهواء الشياطين واغواء المنحرفين، ومنها ما هو من جهل الجاهلين. فاصبح بعض الناس في ضلال لايدري، وآخرون الكفر في عروقهم يسري، ومنهم مما هو في غفلة عما يجري، وهناك البقية الباقية من الطائفة الراقية ظاهرين على الحق رغم المصائب والملاحم، ولاتلومهم في الله لومة لائم...

فنشأ من بين اولئك وهؤلاء، ائمة للمساجد و خطباء، فأختلط الغث بالسمين، ولا مفر من اقتداء المصلين بمن يؤم المسلمين، في حيّه او منطقته، او في قريته أو مدينته، سواء اكان اهلا للامامة ام لا. او كان متمسكا بالدين ام اتخذه جدلا وهزلا.

لذلك، كثر السؤال عن حكم الاقتداء بالامام الفلاني، أو جواز الصلاة وراء الشيخ العلاني، لما يرى فيه من فسق عار، أو يلمس من نهر البدع في عروقه جاو. حتى غدت مشكلة نحتاج إلى حلها، ومعضلة او عقدة يستوجب فكها.

وهي من المسائل بالغة الاهمية التي أدخلها بعضهم في العقائد الاسلامية على الرغم من كونها من الفرعيات الفقهية، فذكروا بعض مسائلها في علم الكلام، ورتبوا على من خالفهم أشد الملام، وهذا من الملابسات التي تلبس على المسلمين، بين ما هو من الفرعيات وماهو من اصول الدين، وربما كان ذلك عن عناد حصل بين الفريقين، فلم يتفقوا على حجة تورث الرأي اليقين.

فارتأيت ان اراجع مايسهل علّي، للقيام بما يوجبه الدين علّي، لاستخراج بعض الآراء المعتبرة. من كتب فقه العلماء البررة، في هذه المسألة الخطرة، عسى ان يروي غليل السائلين، ويشفي عليل الغافلين. داعيا من الله تعالى رب العالمين ان يوفقني لذلك ويرشدني إلى الحق اليقين او يرحمنا في هذه ويوم الدين، إنه ارحم الراحمين.

الفصل الأول

ماهية الفسق والبدعة

يحسن بنا التعرف على معنى الفسق والبدعة وما يقصد منها لغة وشرعا - اي اصطلاحاً - ليتسنى لنا التعرف على معنى الفاسق والمبتدع المشتقين منهما :

المبحث الأول : الفسق لغة واصطلاحا

الفسق في اللغة :

فسق معناه خرج ومنه فسقت الرّطبة عن قشرها أي خرجت، وسميت الفأرة فويسقة لخروجها من حجرها على الناس، وفسق عن آمر ربه أي خرج عن آمر ربه. فالفسوق : هو الترك لامر الله تعالى والعصيان والخروج عن طريق الحق.[١]

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسين ٣٠٢/١٦، ترتيب القاموس للراوي ٤٩٠/٣.

الفسق في الاصطلاح :

يرتبط المعنى الشرعي لكلمة الفسق بالمعنى اللغوي. فاذا كان الفسق لغة هو الخروج فكذلك معناه في الشرع هو الخروج عن طاعة الله عز وجلّ [١] .

والخروج عن طاعة الله تعالى يكون إما على سبيل الكفر أو على سبيل ارتكاب المحرم.

فالفسوق عن الايمان والدين كفر، حيث أتى بمعنى الكفر في آيات كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون﴾[٢]. اي الكافرون[٣].

وقوله تعالى :﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون﴾[٤] أي كفروا[٥].

أما الفسوق على سبيل ارتكاب المحرم مع الايمان فهو الفجور والعصيان[٦].

فعن ابن عباس ان الفسوق يعني جميع المعاصي كلها [٧].

وبهذا المعنى ورد في بعض آيات القرآن الكريم منها قوله تعالى :﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم اولئك هم الفاسقون﴾[٧] أي العاصون[٨].

ومنها قوله تعالى :﴿بئس الاسم الفسوق بعد الايمان﴾[٩] وقوله تعالى:﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة

---

(١) الجامع لاحكام القرآن القرطبي ٢٤٦/١.

(٢) البقرة ، -٩٩- .

(٣) تفسير الجلالين ص٢٢١.

(٤) سورة يونس ، الاية- ٣٣ -.

(٥) الجلالين ، ص٣٧٨.

(٦) القرطبي ٢٤٥/١،٢٤٦.

(٧) القرطبي ٤٠٧/٢.

(٨) الحشر ، -١٩-.

(٩) القرطبي ٤٣/١٨.

وما أكل السبع الا ماذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالأزلام. ذلكم فسق﴾[١] فقوله تعالى:﴿ذلكم فسق﴾ قيل يرجع الى جميع ما ذكر من ارتكاب المحرمات، وكل شئ منها فسق وخروج من الحلال إلى الحرام[٢].

أما الفاسق فهو اسم فاعل من فسق، أي الخارج عن طاعة اللـه تعالى[٣] ، أي هو المرتكب للذنوب.

قال ابن عابدين : الفاسق من الفسق وهو الخروج عن الاستقامة، ولعل المراد به من يرتكب الكبائر كشارب الخمر والزاني وآكل للربا ونحو ذلك[٤].

ولفظ الفاسق على الرغم من كونه عربيا إلا أنه ورد عن بعض اللغويين أنه لم يرد في كلام جاهلي ولاشعرهم قبل الاسلام[٥]. وكأن اشتقاقه ومعناه الاصطلاحي نشأ بظهور الاسلام. لذلك نجد ان اللغويين يفسرون معنى الفسق بانه هو الترك لأمر الله تعالى والعصيان والخروج عن طريق الحق كما مر.

وقد رد القرطبي نفي وروده قبل الاسلام بقوله : وهذا عجب.. ثم قال : قد ذكر ابو بكر الانباري في كتاب الزاهر له لما تكلم على معنى الفسق قول الشاعر :

يذهبن في نجد وغورا غائرا فواسقا عن قصدها جوائرا[٦].

ويمكن ان نورد على هذا بان الفواسق هنا يقصد بها الخارجات من الجحور على المعنى اللغوي لا الاصطلاحي. فيبقى معناه الاصطلاحي غير معروف في العصر الجاهلي.

---

(١) الحجرات .

(٢) المائدة ، - ٣ -.

(٣) القرطبي ٤٧/٦.

(٤) حاشية ابن عابدين ٣٧٦/١..

(٥) ذكره صاحب القاموس المحيط انظر ترتيب القاموس ٤٩٠/٣، ونقله القرطبي عن ابن الاعرابي انظر القرطبي ٢٤٥/١.

(٦) القرطبي ٢٤٥/١.

المبحث الثاني : ماهية البدعة

لكي نعرف حقيقة البدعة لابد من معرفتها في اللغة واصطلاح الفقهاء كما نتناولها فيما يأتي :

البدعة في اللغة :

مأخوذة من ابدع الشئ أي اخترعه على غير مثال[١]. ومنه قوله تعالى :﴿ولله بديع السموات والارض﴾. والبدع الأمر الذي يكون أولاً [٢].

أما البدعة فكأنه مصطلح ديني لم يذكر له تفصيل إلا بعد ظهور الاسلام، لذلك فسره اهل اللغة بانه : الحدث في الدين بعد الاكمال[٣]. ولم أجد له في كتب اللغة تفسيرا غير هذا فيما اطلعت عليه.

والابتداع يكون في الخير والشر كما قال الكسائي[٤]. فيكون الابتداع في الامور الكونية والدنيوية النافعة خيراً لأنها سائرة نحو الكمال. أما الابتداع في الدين فيكون شرا لان الدين قد كمل والاحداث بعد الكمال نقص. والدين نقل وتوقيف من الله تعالى وليس انشاءاً من البشر ولا احداثاً منهم. لذلك نرى انه جاء في القاموس ان البدعة هي ما استحدث بعد النبي ﷺ من الاهواء والاعمال [٥].

وهذا التعريف يفهم منه ذم البدعة وبانكارها. اذ جعلها صادرة عن الاهواء يشير الى انه هو اتباع الهوى. وعطف الاعمال على الاهواء ليفيد الاشتراك معها في المذمومية.

ويقصد بلاهواء العقائد الفاسدة المخالفة لعقيدة اهل السنة والجماعة. ويقصد بالاعمال الابتداع في الافعال التعبدية التي لا يشملها أصل شرعي.

---

(١) مختار الصحاح مادة بدع ص٥٦. تاج العروس ٢ز/٣٠٨.

(٢) تاج العروس ٢٠/٣٠٨، ترتيب القاموس ١/٢٣٠.

(٣) المصدران السابقان الصفحتان نفسها.

(٤) تاج العروس٢٠/٣٠٩.

(٥) ترتيب القاموس ١/٢٣٠.

البدعة اصطلاحا :

قال ابن عابدين : البدعة هي ما احدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله ﷺ من علم او عمل او حال بنوع شبهة أو استحسان وجعل دينا قديما وصراطا مستقيما[١].

ولعله يقصد بالعلم العقائد وبالعمل الاعمال التعبدية وبالحال الاخلاق (أو التصديق) وقال : العسقلاني : البدعة تطلق في الشرع في مقابل السنة فتكون مذمومة[٢]. وقال أيضا: المبتدع من اعتقد شيئا مما يخالف اهل السنة والجماعة [٣].

أي ان البدعة تكون في العقيدة وفي العمل. كما صرح بذلك ابن القيم بقوله : (البدعة تكون إما باعتقاد خلاف الحق الذي ارسل الله به رسوله وانزل به كتابه واما بالتعبد بما لم يأذن به الله من الاوضاع والرسوم المحدثة في الدين التي لايقبل الله منها شيئاً)[٤]. وذلك يدل على ان البدعة لاتقف عند حد بل تسري في الدين كله. فمن ابتدع في العقيدة ابتدع في العمل ومن ابتدع في العمل يحمله ذلك الى الابتداع في العقيدة أيضا، لان احدهما يجر الى الآخر. كما يقول ابن القيم : (والبدعتان في الغالب متلازمتان قل أن ينفك احدهما عن الأخرى. قال بعضهم تزوجت بدعة الاقوال ببدعة الاعمال. قال شيخنا : تزوجت الحقيقة الكافرة بالبدعة الفاجرة فتولد بينهما خسران الدنيا والآخرة) [٥] .

ويقصد بالحقيقة الكافرة العقيدة الفاسدة، وبالبدعة الظاهرة الاعمال المحدثة على سبيل التعبد ويتولد منها خسران الدنيا والآخرة لان الابتداع فيه المشاكلة والمشابهة مع الدين (أي التشريع) لذلك عرف الشاطبي البدعة بانها : [طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه وتعالى...][٦] .

وفي تعريف آخر له : يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية [٧].

---

(١) حاشية ابن عابدين ٣٧٧/١.

(٢) فتح الباري ٢١٩/٤.

(٣) فتح الباري ١٥٨/٢.

(٤) مدارج السالكين لابن القيم ٥٢٢/١.

(٥) مدارج السالكين ٥٢٢/١.

(٦) الاعتصام ٢٨/١.

(٧) حاشية ابن عابدين ٣٧٧/١.

والفرق بين التعريفين هو انه يدخل في الأول الاعمال التعبدية فقط ، اما الثاني فيدخل فيه الاعمال العادية والدينوية ايضاً. لذلك كان التعريف الاول اسلم. والمضاهات للشرعية تكون من حيث الماهية وهي قصد التعبد بالعمل المبتدع. ومن حيث الانشاء وهو التشريع والتشريع ليس الا لله تعالى.

والتشبه بالله تعالى في التشريع يدخل في الكفر.

المبحث الثالث: أنواع البدعة

وهي تنقسم باعتبار الاعتقاد وباعتبار الانتماء... فهي تنقسم باعتبار الاعتقاد الى بدع مكفرة وبدع غير مكفرة.

فالبدعة المكفرة : ما اعتقد صاحبها ما كان مخالفا للادلة القطعية التي لاشبهة فيها، كانكار حدوث العالم والحشر والحساب وما شابهها[١]. ومنها عدم اعتقاد كون الاسلام نظاما صالحا لكل زمان ومكان أو عدم اعتقاده نظام حكم وحياة.

ومالم يكن مخالفا للادلة القطعية واعتقدها بنوع تأويل او اجتهاد فليست مكفرة، كمن يعتقد أن الله تعالى عالم بذاته او ان الانسان مخير أو مسير... أو ما يشبه ذلك من آراء أهل العقائد الذين لم يخرجوا من إطار الاسلام وكان اختلافهم عن اجتهاد مصحوب بحسن النية المبتغية خدمة الاسلام.

وأما باعتبار الانتماء فقسمها العلماء الى ثلاثة اقسام هي :

القسم الأول :

ما يمكن ان يندرج تحت قاعدة شرعية أو اصل من اصول الدين، فهي تنتمي الى الدين وسماها بعضهم بالبدعة الحسنة، والبعض الآخر بالبدعة الاضافية وآخرون ببدعة هدى...

قال ابن حجر العقلاني : إنها - أي البدعة - ان كانت مما تندرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة[٢].

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) فتح الباري ٤/٢١٩.

وقال الشاطي : البدعة الاضافية : هي التي لها شائبتان : إحداهما لها من الادلة متعلق فلا تكون من تلك الجهة بدعة. والاخرى ليس لها متعلق الا ما للبدعة الحقيقية... فهي بالنسبة الى إحدى الجهتين سنة لانها مستندة الى شبهة دليل، و بالنسبة الى الجهة الأخرى بدعة لانها مستندة الى شبهة لا الى دليل (١).

وعن ابن الاثير انه قال : البدعة بدعتان : بدعة هدى وبدعة ضلال... وما كان واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه أو رسوله فهو في حيز المدح(٢) أي بدعة هدى. ومن هذا النوع صلاة التراويح جماعة لقوله عمر رض الله عنه (تعمت البدعة هذه) مع ثبوت صلاة التراويح عن النبي ﷺ. ففعل الصلاة من الرسول ﷺ وصفة الجماعة تندرج تحت قوله بأفضلية صلاة الجماعة أولا، وتحت قوله ﷺ : (إقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر) (٣).

ويتدرج تحت هذا النوع الاحتفال بإنشاد القصائد التضرعية الى الله تعالى والمدائح النبوية تطييبا للنفس وتلذذا وتذوقا للقلب. لان التضرع والمديح واردان ولكن أسلوب الاداء غير وارد ولا ضير في الاسلوب بشرط ان لايقصد به إنشاء على سبيل العبادة، وان لا يتخذ شعيرة من شعائر الدين.

القسم الثاني :

ما خالفت قاعدة من قواعد الشرع أو أصلا من اصوله ولا تندرج تحتهما، وسميت تلك بالبدعة القبيحة أو السيئة، أو البدعة الحقيقية أو بدعة ضلال.

قال العسقلاني : ان كانت - أي البدعة - تندرج تحت مستقبح في الشرع فهي مستقيمة(٤).

وقال الشاطي : والبدعة الحقيقية هي التي لم يدل عليها دليل شرعي لامن كتاب ولا من سنة ولا اجماع ولا استدلال معتبر عند اهل العلم لا في الجملة ولافي التفصيل (٥).

---

(١) الموافقات ٢١٠/١.

(٢) تاج العروس ٣٠٩/٢٠.

(٣) اين تخريج الحديث.

(٤) فتح الباري ٢١٩/٤.

(٥) الموافقات ٢١٠/١.

وقال ابن الاثير : وبدعة ضلال ما كان في خلاف ما أمر الله به فهو حيز الذم والانكار [١].

ويتدرج تحت هذا، العلاج بالسحر والرقص عند الذكر. والطواف حول القبور وضرب الدرباشة في الصدور والجدال في الدين لغرض الظهور...

القسم الثالث :

ما سكت عنها الشرع ولم يخالفه فهي من البدع المباحة[٢]. وذلك كا الاستحداثات المدنية والاختراعات الصناعية في اشكالها التي تخرج البشرية وتسهل عليهم طرق عيشهم وترفه حياتهم...

المبحث الرابع : حال المبتدع

المبتدع إما ان يكون ابتداعه داخلا تحت قاعدة شرعية أو يشمله أصل ديني. فهذا لا يسمى بدعة ولا صاحبة مبتدعا وانما عمله عمل شرعي ناتج عن إجتهاد.

أو أن لا يدخل عمله تحت قاعدة شرعية ولا يعود الى اصل ديني، وهذا يكون مبتدعا وعمله بدعة. فهذا المبتدع إما ان يكون ابتداعه في العقيدة أو في الاعمال التعبدية، فان كان في العقيدة وكان عن اجتهاد وتأويل سائغ تتحمله الاصول الاجتهادية فلا يخرج من الاسلام إلا انه يعد مسيئا مع كونه مسلما.

كالمخالفين للاتجاه العام لاهل السنة والجماعة في بعض الجزئيات العقدية.

واما ان كان ابتداعه في العقيدة معارضا لنصوص القرآن والسنة وناتجا عن الهوى والعناد فيعد صاحبها كافرا خارجا عن دائرة الاسلام كمن يعتقد عدم علم الله بالجزيئات أو من يعتقد بغير الله تعالى في التأثير والايجاد والترزيق والابراء ومنه من لايعتقد بالاسلام نظاما وحكما للمجتمع صالحا لكل زمان ومكان.

أما الابتداع في الاعمال فلا يخلو .

---

(١) تاج العروس ٣٠٩/٢٠.

(٢) فتح الباري ٢١٩/٤، الموافقات ٢١١/١.

اما ان يكون العمل مما له علاقة بالعقيدة كالسجود للقبر ، واما ان لا يكون له علاقة بالعقيدة كابتداع صلاة أو صيام لم يرد به نص ولاشملتها قاعدة شرعية.

فان كان مما له علاقة بالعقيدة واصر صاحبه عليه مع علمه بحرمته يدخله في الكفر ، وان كان يعمله جهلا فهو فاسق.

واما ما كان من العمل المبتدع مما ليس له علاقة بالعقيدة وانما يقصد به التعبد فقط، فان كان يعمله تصورا منه انه مشروع فهو مسيئ وان كان يعلم انه ليس بمشروع ويصر عليه فهو فاسق. وان تعمد الابتداع بقصد التشريع فهو كافر لان التشريع لله تعالى فقط[١].

ويجب الانتباه الى ان الابتداع مع كونه في بعض احواله لايدخل في الكفر ولا في الفسق فانه ينبغي للمسلم ان يحتاط لدينه ويبتعد عن الابتداع لان في شريعتنا المستندة الى الكتاب والسنة غنئ عن الابتداع.. ولان الابتداع يحبب الى النفس التمادي فيه وهو يجر الى استساغة الابتداع حتى في العقيدة.. وهكذا يجر بعضه بعضا ويجر بصاحبه الى الخروج عن جادة الاسلام كما حصل.. لبعض الفرق التي جرها الابتداع شيئا فشيئا الى الخروج عن الاسلام كالبابية والبهائية والكاكائية واليزيدية والنصيرية والدرزية الذين هم الآن باعترافهم ليسوا مسلمين ولا يدعون الاسلام مع انهم كانوا قبل قرون مسلمين يتدينون بدين الاسلام.

وما ضلت الامم السابقة من اهل الكتاب و خرجت من التوحيد الى الشرك ومن الايمان الى الكفر وعن الالتزام الى الفسوق إلا بالابتداع في عقيدتهم واعمالهم حتى اصبحوا بعد مرور أزمان طويلة قد صنعوا لانفسهم أديانا غير ما أنزله الله لهم وملة غير ما كان عليها انبياؤهم كما اخبر بذلك القرآن الكريم عند حديثه عن ضلال أهل الكتاب.

---

(١) انظر هذه التفصيلات في : فتح الباري ٢١٩/٤ ومدارج السالكين ٥٢٢/١ فما بعدها، و الاعتصام ٢٨/١ فما بعدها.

الفصل الثاني

حكم إمامة الفاسق والمبتدع

لا خلاف بين العلماء في عدم جواز الصلاة خلف الكافر، فمن صلى خلف كافر جهلا أو خوفا فصلاته باطلة و يجب عليه الاعادة في الوقت او القضاء خارج الوقت، لان الاسلام شرط صحة كل الاعمال التعبدية. فلا تصح عبادة من كافر، والاقتداء بالباطل باطل(١).

ولا خلاف بين العلماء في كون الصلاة خلف العادل افضل من الصلاة خلف غيره(٢).

لقوله ﷺ .ان سركم ان تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم فانه وفدكم فيما بينكم وبين ربكم(٣).

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : إجعلوا ائمتكم خياركم فانه وفدكم فيما بينكم وبين ربكم(٤).

كما لا خلاف بين العلماء في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع(٥).

إلا ان العلماء اختلفوا في جواز الصلاة خلفهما واليك تفصيل الاراء في المباحث الآتية :

المبحث الأول : إمامة الفاسق

اختلف العلماء في تصوير المسألة، لذلك احتجنا ان تذكر راي كل مذهب على وجه مستقل كما يأتي :

أولا - الحنفية : للحنفية رأيان في المسألة :

الأول : يكره الاقتداء بالفاسق سراحة تنزيهية وهو قول اكثر الحنفية.

---

(١) المجموع ٢٥٢/٤، مجمع الانهر ١٠٨/١، مختصر خليل يشرح الخرشي ٢٢/٢ نبيل الامطار١٩٩/٣.

(٢) المصادر السابقة نفسها.

(٣) رواه الرافظني وفي اسناده سلام بن سليمان المدائن وهوضعيف / انظر نيل الامطار ١٩٩/٣.

(٤) اعلاء السنن ٢٠٥/٤.

(٥) المجموع ٢٥٣/٤، ابن عابدين ٢٧٦/١، المغنى ١٨٧/٢.

وعللوا ذلك بان الفاسق لايهتم لأمر دينه فلا يؤمن ان يصلي بهم على غير طهارة. ولان في تقديمه تعظيما له مع ان الواجب إهانته شرعاً .(١)

الثاني : انه تكره الصلاة خلف الفاسق كراهة تحريمية. لذلك يجب منعه، واذا تعذر منعه تصلي الجمعة خلفه، وينتقل في غيرها من الصلوات الى مسجد آخر(٢) .

وعللوا اضافة قيد التحريم بقول بعض الفقهاء بالتحريم كمالك واحمد في احدى الروايات عنه جمعا بين الآراء.

كما عللوا جواز صلاة الجمعة خلفه بانه يوجد في غيرها من الصلوات امام غيره يصلي خلفه، اذ انه كان لاتقام في زمنهم في البلد الواحد إلا جمعة واحدة.

ويخرج على قولهم ما يأتي :

١- اذا تعددت إقامة صلاة الجمعة ووجد غير الفاسق في جامع آخر حرمت الصلاة خلف الفاسق و ينتقل الى غيره كما في سائر الصلوات .

٢- إجازتهم الصلاة خلف امام الجمعة يفيد عدم بطلان الصلاة خلف الفاسق وان كانت مكروهة تحريما و يترتب عليه الاثم فقط.

ثانيا - المالكية : فرق المالكية بين المقطوع بفسقه وغير المقطوع بفسقه.

فلا تجوز الصلاة خلف الفاسق المقطوع بفسقه عندهم ويجب على من صلى خلفه الاعادة.

أما غير المقطوع بفسقه أي من كان فسقه مطنونا فنكره الصلاة خلفه عندهم ويستحب الاعادة لمن صلى خلفه (٣).

والظاهر ان المراد بالمقطوع بفسقه من ظهر فسقه على جوارحه وثبت عليه سواء اكان بارتكاب الكبائر او الصغائر كما جاء في حاشية الخرشي قوله :[ان صلاة من اقتدي بفاسق بجارحه باطلة سواء أكان فسقه بارتكاب كبيرة لم تكفر أو صغيرة] (٤) .

---

(١) ابن عابدين ٣٧٦/١، مجمع الانهر ١٠٨/١.

(٢) المصدران السابقان / والكراهية التحريمية ما ثبتت حرمته بدليل ظني. أما الكراهية التنزيهية فهي الكراهية عند الجمهور وهي ما اقتصناه النهي غير الجازم شرعا. / انظر فواتح الرحموت ٥٨/١.

(٣) بداية المجتهد ١١٣/١.

(٤) الخرشي على مختصر خليل ٢٢/٢.

وغير المقطوع بفسقه على هذا هو من لم يثبت فسقه أو من ارتكب ما لم يتفق على كونه فسقا.

وفرق بعض المالكية بين الفسق بارتكاب ماله تعلق بالصلاة كقصد التكبر بالامامة او تعمد القراءة بالشاذ المخالف للرسم القرآني أو القراءة بالتوراة والانجيل. وبين الفسق بالجارحة فيما لا تعلق له بالصلاة كشرب الخمر والاعانة على الظلم وما شابهها. فحكموا ببطلان الصلاة خلف الفاسق بارتكاب ما له تعلق بالصلاة، وبصحة الصلاة خلف الفاسق فسق الجارحة مع كراهتها وقيل هو المعتمد عندهم[١].

ثالثا - الشافعية والظاهرية :

يجوز الصلاة خلف الفاسق مع الكراهة عند الشافعية مطلقا، وعند الظاهرية مقيداً[٢].

ونقل عن الامام الشافعي رحمه الله أنه آوجب على ولي الأمر عزله من الامامة رعاية لمصلحة المسلمين[٣].

وقيد ابن حزم الظاهري الجواز بعدم كون الفاسق أقرأ أو أفقه، فان كان كذلك فلا تكره الصلاة خلفه عنده.

وعلل ذلك بانه لا يخلوا أحد بعد رسول الله ﷺ من الذنوب... أي انه اذا قلنا بذلك لم يصلح أحد للامامة.

ولكن تعليله هذا مردود بانه لا يقتصد بالفاسق مرتكب الاثم التي لا يخلوا منها أحد، وإنما بقصد منه المنبعث في المعاصي [٤].

وغير اللمم يخلوا منه كثير من الناس ويجب ان يحلوا عنه من يتصدى للامامية، والمأمور به هو حسن الظن بالناس واستصحاب البراءة حتى يثبت العكس. ويكتفي لعدالة المسلم ان يكون مستور الحال كما في الشهادة.

---

(١) الفواكه للدواني ٢٣٨/١، الحرشي ٢٢/٢.

(٢) المجموع ٢٥٣/٤، مغفر المحتاج ٢٤٢/١، المحلى ٢١٢/٤، الروضة الندية ١١٨/١.

(٣) وبل الغمام ص ١٢٠.

(٤) سبل السلام ٢٩/٢.

رابعا - الحنابلة :

فرق الحنابلة بين الفسق بارتكاب المختلف في حرمته، والفسق بارتكاب المتفق على حرمته.

فقالوا : ان الصلاة خلف مرتكب المختلف فيه كشارب النبيذ جائز عند الامام احمد، إذ روي عنه إنه قال : يصلي خلف من يشرب المسكر على التأويل، نحن نروي الحديث عنه ولا نصلي خلفه؟ (١) .

أما الفاسق الذي يرتكب المتفق على حرمته، ففي جواز الصلاة خلفه عن الامام احمد روايتان :

الاولى : عدم جواز الصلاة خلفه إذ نص عليه فقال : (لاتصل خلف فاجر وفاسق) (٢) .

فعلى هذا اذا صلى خلف فاسق جهلا ثم علم بفسقه ، أعاد صلاته. اذ روي عن الامام احمد انه قيل له : اذا كان الامام يسكر ؟ قال : لا تصل خلفه البتة :

وسأله رجل قال : صليت خلف رجل ثم علمت أنه يسكر، أعيد ؟ قال : نعم أعد ! قال : أيتها صلاتي ؟ قال : التي صليت وحدك (٣).

الثانية : ان الصلاة خلف الفاسق جائزة، نقل ذلك عنه بعض الحنابلة (٤).

خامسا - مذاهب الشيعة :

جعلت العترة والامامية والهادوية واكثر الزيدية عدالة الامام شرطا لصحة الصلاة خلفه، فلا يصح الاقتداء عندهم بالفاسق، والصرة خلفه باطلة يجب اعادتها(٥).

---

(١) المغنى ١٨٧/٢ فما بعدها.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه.

(٥) شرائع الاسلام ١٢٤/١، ١٢٥، روض النضير ١٢٦/٢،١٢٧.

خلاصة الآراء :

تتلخص الآراء في المسألة كما يأتي :

١- جواز الصلاة خلف الفاسق مع كراهتها. وهو رأي الشافعية والظاهرية واكثر الحنفية وبعض المالكية وهو رواية عند الحنابلة.

٢- عدم جواز الصلاة خلف الفاسق وهو قول مالك ورواية عن الامام احمد وقول للحنفية.

٣- بطلان الصلاة خلف الفاسق وبه قالت الامامية والزيدية والهادية. لكون العدالة شرطا لصحة الامامة عنده.

المبحث الثاني : الأدلة ومناقشتها

استدل القائلون بجواز الصلاة خلف الفاسق بادلة كثيرة أبرزها الادلة الآتية :

١- ما روي من قوله ﷺ : (صلوا خلف من قال : لاإله الا الله وصلوا على من قال لا إله الا الله) [١].

٢- عن مكحول ابن هريرة ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : (الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجر، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم بر كان أو فاجرا وان عمل الكبائر)[٢].

٣- وعن عبد الكريم البكاء قال : ادركت عشرة من اصحاب النبي ﷺ كلهم يصلي خلف أئمة الجور[٣]. وجه الدلالة. انه لو لم تكن الصلاة خلفهم جائزة لما صلى الصحابة خلفهم.

٤- عن ابن ذر قال : قال رسول الله ﷺ : (كيف اذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها، قال قلت : فما تأمرني ؟ قال : صلّ الصلاة لوقتها، فان ادركتها معهم فصلّ فانها لك نافلة، والا كنت قد احرزت صلاتك)[٤]. وجه الدلالة ان تأخير الصلاة يقتضي فسقهم وقد اشار بالصلاة خلفهم.

---

(١) أخرجه الدار قطني ونقل الشوكاني ضعفه عن كل طرقة /أنظر نيل الامطار ٢٠٠/٣.

(٢) رواه ابو داود والدار قطني بمعناه وقال مكحول لم يلق ابا هريرة / انظر نيل الامطار ١٩٩/٣.

(٣) رواه البخاري في تاريخه/ نيل الامطار ١٩٩/١.

(٤) قال الشوكاني ثبت تواترا/ نيل الامطار ١٩٩/١.

٥- عن ابن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج بن يوسف[١].
٦- وعن ابي سعيد الخدري أنه صلى خلف مروان صلاة العيد [٢].
٧- كان ابن عمر والحسن والحسين يصلون خلف الحجاج و غيرهم من الصحابة كانوا يصلون خلف مروان، والذين كانوا في ولاية زياد وابنه كانوا يصلون معهما، وصلوا وراء الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وصلى الصبح اربعا وقال : أزيدكم ؟ فصار هذا اجماعا [٣]. أي جواز الصلاة خلف الفاسق .
٨- عن معاذ بن جبل قال : قال رسول الله ﷺ : (اطع كل أمير وصل خلف كل إمام ولا تسبن احداً من اصحابي)[٤]. وجه الدلالة ان قوله ﷺ صل خلف كل امام عام يتناول محل النزاع[٦٦].
٩- عن عبيد الله بن عدي بن الخيار أنه دخل على عثمان بن عفان وهو محصور فقال: انك امام عامة، ونزل بك ما ترى، ويصلي لنا إمام فتنة ونتحرج، فقال : الصلاة أحسن ما يعمل الناس فاذا أحسن الناس فأحسن معهم، واذا أساؤوا فاجتنب إساءتهم[٥]. وجه الدلالة : ان المقصود بامام الفتنة كنانة بن بشر البلوي احد رؤوس المصريين، وقد أمر عثمان ﷺ بالصلاة خلفه مما يدل على جوازها.
١٠- قوله ﷺ : (صلاة الجماعة تفضل صلاة الغد بسبع وعشرين درجة)[٦]. وجهه انه عام يتناول محل النزاع .
١١- الفاسق رجل تصبح صلاته لنفسه فصح الائتمام به كالعدل لان المعتبر صحة صلاته[٧].

---

(١) اخرجه البخاري / انظر اعلاء السنن ٢٠٦/٤
(٢) اخرجه مسلم واصحابه السنن/ اعلاء السنن ٢٠٦/٤.
(٣) المغنى ١٨٧/٢.
(٤) رواه الطبراني في الكبير ومكحول لم يسمع عن معاذ / انظر اعلاء السنن ٢٠٥/٤.
(٥) صحيح البخاري ١٧١/١.
(٦) صحيح البخاري ١٥٨/١ رواه عرابي عن النبي ﷺ.
(٧) المغنى ١٨٦/٢.

١٢- استدل ابن حزم بقوله (لا أحد بعد رسول الله ﷺ إلا وله ذنب، أي انه اذا قلنا بعدم الجواز لم تقم صلاة [١].

١٣- واستدل ابن حزم ايضاً بقوله تعالى ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾[٢]. فقال: ولا إثم آثم بعد الكفر من تعطيل الصلوات في المساجد، فحرام علينا ان نعين على ذلك[٣].

أدلة المانعين :

واستدل القائلون بعدم جواز الصلاة خلف الفاسق بجملة ادلة أبرزها ما يأتي :

١- قوله ﷺ :(لا يؤمن فاجر مؤمنا إلا ان يقهره بسلطان أو سيفه يخاف سيفه أو سوطه)[٤] فهو نهي صريح عن إمامة الفاجر فيدل على عدم جوازها.

٢- ان الامامة تتضمن حمل القراءة عن المأموم ولايؤمن الفاسق تركه للقراءة كما لا يؤمن من تركه لبعض شرائط الطهارة وليس هناك علامة أو غلبة ظن يؤمنان ذلك[٥].

٣- قوله تعالى ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا﴾ وتعليق المؤتم صلاته بامام فاسق – وهو ظالم – ركون إليه وهو منهي عنه تحريما [٦].

٤- قوله تعالى ﴿لاينال عهدي الظالمين﴾[٧]. بعد طلب ابراهيم عليه السلام ان يجعل الله تعالى ذريته أئمة. ووجهه ان الامامة من العهد وهو لاينبغي للفاسق الذي هو ظالم بفسقه[٨].

---

(١) المحلى ٢١٢/٤.
(٢) المائدة الاية (٢).
(٣) المحلى ٢١٢/٤.
(٤) المغنى ١٨٦/٢.
(٥) روض النضير ١٢٦/٢ فما بعدها.
(٦) المصدر السابق والاية من سورة هود-١١٣.
(٧) المصدر السابق والاية من سورة هود-١١٣.
(٨) البقرة -١٢٤، روض التغيير ١٢٦/٢.

مناقشة أدلة الفريقين :

أولا : رد المانعون على المجيزين بما يأتي:

١- أول الحنابلة حديث (صلوا خلف من قال لا إله إلا الله) وما مثله بانه مخصوص بالجمع والاعياد، لا تهم يجيزونها وراء الفاسق دون سائر الصلوات لانها تصلي خلف الامراء حتى لايكون خروجا عليهم وشقا لصف المسلمين[١].

٢- حملوا صلاة بعض الصحابة خلف بعض الأمراء الفساق على الخوف على أنفسهم وأنهم كانوا يصلونها خلفهم إيماء وصورة لا حقيقية ثم يعيدونها بعد ذلك[٢].

٣- قول المجيزين (تصح صلاة الفاسق لنفسه...الخ) منقوض بالخنثى والامي اذ تصح صلاتهم لانفسهم ولاتجوز إمامتهم [٣].

٤- ردوا حديث (صلوا خلف من قال لا اله الا الله..) وحديث (والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وان عمل الكبائر) وما في لفظهما بانها ضعيفة لا يصلح الاحتجاج بها [٤].

ثانيا : ورد المجيزون على المانعين بما يأتي:

١- ان حديث (لايؤمن فاجر مؤمنا.. الخ) ضعيف لا يتحجج به [٥].

٢- انه لو قلنا بذلك ادي إلى تعطيل صلاة الجماعة وقذف الائمة بالرأي والهوى وسوء الظن واصبح ذريعة لترك الجماعة، والناس ليسو عدولا في تجريح بعضهم البعض الآخر[٦].

٣- ان المقصود بالذين ظلموا في قوله تعالى ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا...﴾هم الكفار لان الغالب في اطلاق الظلم هو الكفر، بل ورد ذلك[٧] بصيغة الحصر. في قوله تعالى ﴿والكافرون هم الظالمون﴾.

---

(١) المغني ١٨٦/٢.

(٢) المصدر السابق

(٣) المصدر السابق نفسه

(٤) نيل الامطار ٢٠٠/٣ فما بعدها / أنظر اسباب ضعفها فيه.

(٥) أنظر ضعفه في نيل الامطار ١٩٩/٣.

(٦) المحلى ٢١٢/٤.

(٧) روض النضير ١٢٦/٢ فما بعدها.

٤- واما قوله تعالى ﴿لاينال عهدي الظالمين﴾ انما يعني بالعهد النبوة، لما هو المقصود من الامام في قوله تعالى ﴿إني جاعلك للناس اماما﴾ بدليل استعمال ابراهيم عليه السلام من التبعيضية في قوله ﴿ومن ذريتي﴾ اذ لايصلح كل ذريته للنبوة، فلا تنطبق على مسألتنا[١].

التعقيب :

عند النظر إلى ادلة الفريقين واحتجاجاتهم يظهر لنا مايلي :

١- ان اشهر ما استدل به المانعون هو حديث جابر (لايؤمن فاجرٌ مؤمنا..) وهو حديث متفق على ضعفه[٢]. وان مما استدل المجيزون حديث (صلوا خلف من قال لا اله الا الله..) وحديث (صلوا خلف كل بر وفاجر) وهما حديثان ضعيفان ايضا فلا يصلح الاحتجاج بهما. فالدليلان دليل المجيزين ودليل المانعين يتساقطان لا يقوى احدهما على الآخر.

٢- ما استدل به الفريقان من الادلة العقلية لايستمسك بها لأمرين : الاول : ان العبادات تؤخذ بالتوقيف لا بالعقل، فلا مجال للقياس فيها[٣]. الثاني : ان الدليل العقلي قابل للرد مهما كان قويا لانه يتقوى بقوة منطق صاحبه ويضعف بعكس ذلك، فلو اخذنا بذلك اتبعنا الألحن بحجته العقلية وان كان غير محق.

٣- ان ما استدل به المجيزون من الحديث المتواتر (انه ﷺ اخبر بانه سيكون على الامة امراء يميتون الصلاة ميتة الابدان ويصلونها لغير وقتها فقالوا : يارسول الله بما تأمرنا ؟ فقال صلوا الصلاة لوقتها واجعلوا صلاتكم مع القوم نافلة. لا يدل على جواز الاقتداء لانه لو كان كذلك لأمر بمطلق الاقتداء. وانما أمر باعتبار الصلاة التي يقتدى فيها نافلة لأمرين :

---

(١) المصدر السابق نفسه

(٢) انظر اعلاء السنن ٢٠٢/٤ ونيل الامطار ١٩٩/٣.

(٣) المستصفى ٣٣١/٢.

الاول : محافظة على أتمية صلاة الفرض التي لا يقتدي فيها بالفاسق.

والثاني : محافظة على جمع الجماعة وعدم تفريق صف المسلمين كي لا تتخذ ذريعة للتفرقة فيؤدي الى ضعف المسلمين. فيمكن حمل اعتبار صلاة الجماعة نفلا وأدائها فنفردا فرضا على الافضلية والندب لاعلى الحتم لانه لو اعتبرنا هذا الامر فرضا لاصبح قيام المكلف بالنقل فرضا وهو ليس كذلك...

٤- ان أقوى ما استدل به المجيزون مما هو مقطوع بنقله هو صلاة الصحابة خلف أئمة الجور. وهو يصلح دليلا على جواز الاقتداء بالفاسق. وان ما أوله به المانعون من ان صلاتهم كانت إيماءاً وصورةً مردود لأمرين:

الأول : إنه لم يثبت ولايمكن اثبات ذلك، اذ لايمكن الاطلاع على ما كان في ضمائر الصحابة ونياتهم آنذاك ولم ينقل عنهم ذلك.. ولو كان كذلك لأخبروا به من يثقون بهم.

الثاني : إنه يؤدي الى اللعب بالصلاة والاتصاف بوجهين، والصحابة أجل من ان يكونوا كذلك.

إلا أنه يمكن أنهم كانوا يعملون بما تقدم من أمر الرسول ﷺ بجعل الصلاة معهم نافلة بعد ان صلوا قبل ذلك فرضهم.. ولكن هذا أيضا ظني لا يقوي على ماقطع به من ثبوت صلاتهم خلفهم فيبقى هذا الدليل متمسكا وحجة قوية للمجيزين لتواتره ويقوي هذا ما ثبت في صحيح البخاري بصدد هؤلاء الائمة عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال: يصلون لكم، فان أصابوا فلكم ولهم وان أخطاؤوا فلكم وعليهم[1]. وهو صريح في جواز الاقتداء بهم وعود مأثم فسقهم عليهم لا على المقتدرين.

٥- ويقوي رأي المجيزين للاقتداء بالفاسق أيضا ما ورد عن عثمان رضي الله عنه من اجازته الصلاة خلف من خرج عليه من البغاة..[2] وعثمان رضي الله عنه لو لم يكن مطلعا على جواز ذلك عن النبي ﷺ لما قال به فيكون حجة، ولم ينقل عن الصحابة من خالفه، وقول الصحابي اذا لم يكن له مخالف من الصحابة يكون حجة.

---

(١) صحيح البخاري ١/١٧٠.

(٢) انظر صحيح البخاري ١/١٧١

٦- ورد في الصحيح عن النبي ﷺ فيمن هو احق بالامامة انه ﷺ قال : يؤم القوم أقرؤهم لكتابة الله، فان كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم مسلما [١].

فهذا الحديث يعم العادل وغيره ولم يتطرق الحديث الى العدالة والفسق وان كانت إمامة العادل أفضل بالاجماع. ولكن الحديث سكت عنه والسكوت في معرض الحاجة بيانٌ وبخاصة فيما فيه امس الحاجة للمسلمين وهي الصلاة، فيدل هذا على جواز الاقتداء بالفاسق لانه لو لم يكن جائزا لما فات النبي ﷺ بيانه والتبليغ به لانه ﷺ قد بلغ كاملاً والدين قد كمل بنزول آخر مانزل من الوحي قبل أن يلحق بالرفيق اللأعلى. ثم انه ليس من المعقول ان يذكر النبي ﷺ صفات الافضلية ويسكت عن الجواز وعدمه لو لم يكن جائزا...

٧- من القواعد الثانية في الشريعة الاسلامية ان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح[٢]. ولا يخفى ما في منع الصلاة وراء الائمة بدعوىٔ تفسيقهم من مفسدة تعطيل الجماعة وتفتيت المسلمين وتعطيل شعائر الدين الظاهرة كالجمعة والجماعت وغيرها.. وهذا ما يفرح به اعداء الاسلام بل يدعون إليه..

وهيبة الاسلام في جميع العصور تظهر في صلاة الجماعة والجمعة والحج وغيرها من الشعائر الجماعية التي تؤديها جماعة على مرأىٔ ومسمع العالمين.. ولاشك ان كسر هذه الهيبة لا يخدم الاسلام بل يخدم أعداءه من شياطين الانس والجن، خصوصا وليس هناك دليل صحيح ولا حسن يصلح الاحتجاج به في منع الصلاة خلف الفاسق إذ لم يرد دليل صحيح ولا صريح يثبت ذلك والحمد لله رب العالمين.

٨- من الملاحظ ان هذه المسالة لم تُثرَ زمن النبي ﷺ والخلافة الراشدة إلاماروي عن عثمان رضي الله عنه مما يدل على ان هذه المسألة من افرازات الفتنة التي وقعت بين المسلمين، وهي من بدع الأقوا ل التي اثيرت نتيجة الخلافات السياسية التي حصلت فيما بعد زمن عثمان رضي الله عنه، لذلك فان ابقاءها على اصل الجواز او مسكونا عنها أولى من إثارتها التي

---

(١) صحيح مسلم ١٣٣/٢

(٢) القواعد الفقهية ودورها في اثراء التشريعات الحديثية للدكتور محي هلال السرحان.ص٦٠

تؤدي إلى إيقاع الفتنة بين المسلمين والى القول بشيء لم يدل عليه دليل صحيح ولا صريح من الشريعة، لذلك فابقاؤها على اصل الجواز أولى وأوفق.

٩- وكل ما مّر لايمنع من تحري المسلم للانقى والاروع للصلاة خلفه لانه لئن كانت الأقرئية والاعلمية والاسبقية في الاسلام صفات للتفضيل والأولوية فالاكثر تقوى والاكثر دينا أفضل في التقديم من باب أولى، لان التقوى صفة مشتركة بين الصفات التي ذكرها الرسول ﷺ وان الاسبقية في الاسلام تدل على ذلك.

ولكن اذا لم يجد الانسان من يتصور فيه الافضلية والاولوية فلا يرخص له ذلك ترك الجماعة بدعوى انعدام الكفوء لها المبنى على مجرد الظن والهوى، ونحن مأمورون بحسن الظن بالمسلمين والستر عليهم والحفاظ على الجماعة وعدم زرع بذور التفرقة.

هذا في غير المتمادي في فسقه والمجاهر به، ولكن ان كان الامام الفاسق مجاهرا بفسقه متماديا في المعاصي مكشوفا لدى الناس وهو غير آبه ولا مستح فالاحرى ان لا يصلي خلفه كي لايشجع مثل هؤلاء على تصدر مثل هذه المنازل العالية واشغال الوظائف الدينية الشريفة فيكونون قدوة سيئة للجهلة والعوام وغير ذي الالباب من الناس، وذريعة لاعداء الاسلام في الطعن بالاسلام والمسلمين... وينبغي للمسلمين السعي الى منع الفساق من التقدم للامامة كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى من وجوب عزل الامام الفاسق اذا ثبت فسقه شرعا لا إدعاءً واتهاماً فقط. وذلك يتم من قبل الجهات المختصة التي تتولى ادارة المساجد، لان ترك امر ذلك الى النماس يؤدي الى الفوضى والفتنة والتحكم حسب الاهواء والآراء دون التثبت والتحقق، فيفرق الجماعة المسلمة بدل جمعهم وتوحيدهم[١].

المبحث الثالث : إمامة المبتدع

مر بنا ان المبتدع إما ان يكون ابتداعه في العقيدة او في الفروع.

ومن كان ابتداعه في العقيدة لايخلو : إما ان يكفر ببدعته أو لا يكفر.. فاليك حكم الصلاة وراءهما فيما يأتي:

---

(١) ويل الغمام ص ١٢٠.

١- المبتدع الكافر :

لاخلاف بين علماء الامة في عدم جواز الصلاة خلف المبتدع الذي يكفر ببدعته[١]. كالذين أنكروا علم الله بالجزيئات والحشر الجسدي، أو الذين ينكرون ما ثبت بادلة قطعية واجمع عليه المسلمون كأركان الاسلام والايمان وكون الجهاد فرضنا والاسلام حكما ونظاما للمجتمع البشري.

وذلك لان الاسلام شرط لصحة العبادات فلا تصح عبادة بدون إسلام، فصلاة المبتدع بدعة كفر باطلة وكذلك صلاة من يصلي خلفه لأن صلاته مبنى على صلاته والمبنى على الباطل باطل.

كذلك لا خلاف في وجوب الاعادة على من صلى خلف الكافر وهو يعلم [٢].

وانما الخلاف فيمن صلى خلف المبتدع الكافر وهو لايعلم يكفره، فذهب جماهير العلماء الى انه عليه الاعادة لانه كافر فلم تصح صلاته [٣].

ونقل عن ابي ثور انه لاتجب الاعادة عليه وهو وجه للشافعية فيمن كان يستر كفره[٤].

ودليل هؤلاء هو القياس على الصلاة وراء المحدث ونقض ذلك بانه يشترط في المحدث ان لا يعلم حدث نفسه بعكس الكافر فانه يعلم كفر نفسه[٥]. ثم ان ناسي الحدث معذور حتى لو استمر نسيانه ولم يتذكر كانت صلاته صحيحة بعكس الكافر فلا تصح صلاته بحال.

حكم إمامة المبتدع المسلم

عند استقراء اقوال الفقهاء في حكم إمامة المبتدع يظهر ان العلماء يقصدون بالمبتدع هنا في حكم الاقتداء به المبتدع في العقيدة لافي الاعمال.

---

(١) مجمع الانهر ١٠٨/١، المدونة ٨٣/١، المجموع ٢٥٣/٤، المغنى ١٨٦/٢.
(٢) المجموع ٢٥١/٤، المغني ١٩٩/٢.
(٣) المصادر السابقة نفسها.
(٤) المجموع ١٥١/٤، المغنى ١٩٩/٢.
(٥) المغنى ١٩٩/٢.

فقد جاء في المدونة : قال وسألت مالكا عن الصلاة خلف الامام القدري قال : ان استيقنت فلا تصل خلفه[١]. والقدري هنا يقصد به من تكلم في القدر وهو من باب العقائد.

وفي المغنى : كان ابن عمر يصلي وراء الخشبية والخوارج. وهما فرقتان اسلاميتان مبتدعتان في العقيدة وفي المغني أيضا : قال الاثرم قلت لابي عبدالله : الرافضة الذين يتكلمون بما تعرف ؟ فقال : نعم آمره ان يعيد. قيل لابي عبدالله : وهكذا أهل البدع كلهم ؟ قال : لا ! إن منهم من يسكت ومنهم من يقف ولايتكلم، وقال : لاتصل خلف أحد من اهل الاهواء اذا كان داعية الى هواه.. وقال : لاتصل خلف المرجئي اذا كان داعية..[٢] وفي الانوار (وتكره الصلاة خلف المبتدع الذي لا يكفر) فعلق عليه الكمثري في حاشيته بقوله : (وخلف المبتدع كالروافض والمعتزلة والقدرية ونحوها..)[٣] ولا يخفى ان هؤلاء فرق عقائدية في الاسلام.

وفي حاشية ابن عابدين في معرض ذكر من تكره الصلاة خلفهم قال : (ومبتدع لايكفر بها وحتى الخوارج) ثم قال في الحاشية اراد بهم خرج عن معتقد أهل الحق لا خصوص الفرقة الذين خرجوا على الامام علي ﵁ فيشمل المعتزلة والروافض وغيرهم[٤].

فلا يخفى ان هذه العبارات نص على ان المقصود بالمبتدعين هنا هم المبتدعون في العقائد لا في الاحكام يؤيد هذا ما قاله صاحب الدر المختار في تعريف البدعة انه اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا بمعاندة بل بنوع شبهه وكل من كان من قبلتنا.

ذكرت هذا حتى لايظنن ظان ان حكم الصلاة وراء المبتدع المذكور في صلاتنا يعم كل مبتدع في العمل وان لم يكن في العقيدة...

ولكن مع ذلك يجب ان لايغيب عن البال ان الابتداع في العمل يؤدي إلى الابتداع في العقيدة أيضا.

---

(١) المدونة ٨٣/١.

(٢) المغنى ١٨٥/٢.

(٣) الانوار وحاشية الكمثري ٨٥/١.

(٤) حاشية ابن عابدين ٣٧٧/١.

اذ ان المبتدع في العمل يتولد لديه الاعتقاد وبمشروعية عمله وهو بدوره يشكل عنده نتيجة احداث جملة من البدع فكرة مبتدعه في العقيدة أيضا.. قال ابن عابدين : (ان من تدرين بعمل لابد ان يعتقده)[١].

لذلك ان كل مبتدع يعمل لكي يوجد لنفسه مسوغا لبدعته يلجأ الى استجلاب الحجج والبراهين لاثبات بدعته، وايجاد والبرهان إنما يلجأ اليهما في الامور التصديقية، فيؤلف ذلك لديه عقيدة خاصة تتبلور عنده وتتعقد حتى تخرجه من منهج اهل السنة ومذهب الجمهور، كما حصل للذين اعترضوا على اعمال عثمان وعلي رضى الله عنهما وخرجوا عليهما فتسبب الاعتراض على العمل إلى تأطيره باطار عقائدي فربطوا تلك الاعمال بالعقيدة فاختلفوا، فتكونت الخوارج والروافض والقدرية والجبرية وغيرها من المذاهب العقائدية [٢].

اذا تبين هذا فاليك آراء الفقهاء في حكم الصلاة وراء المبتدع كما يأتي:

حكم الصلاة وراء المبتدع:

للفقهاء في حكم المبتدع مذاهب :

المذهب الاول :

ذهب الحنفية والشافعي واتباعه الى جواز الصلاة مع الكراهية خلف المبتدع المسلم (وعبروا عنه بالذي لا يكفر ببدعته) وليس على من صلى خلفهم الا عادة[٣]. واستدلوا بما يأتي:

١- ما استدل به الذين اجازوا الاقتداء بالفاسق باعتبار ان الفسق عم المبتدع اذ المبتدع فاسق باحداثه البدعة: لان النبي ﷺ وصف البدعة بالضلالة[٤].

٢- كان ابن عمر يصلي مع الخشبية والخوارج زمن ابن الزبير وهو يقتتلون، فقيل له اتصلي مع هؤلاء ومع هؤلاء وبعضهم يقتل بعضاً، فقال من قال حي على الصلاة

---

(١) المصدر السابقة الفحة نفسها.

(٢) الخلافة ونشأة الاحزاب السياسية د. محمد عمارة ص ١٢٧ فما بعد.

(٣) ابن عابدين ٣٧٧/١، الانوار ٨٥/١، الامة ١٦٦/١.

(٤) وهو قوله ﷺ (اياكم ومحدثات الامور فان كل محدثه بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار).

اجبت، ومن قال حي على الفلاح اجبته ومن قال حي على القتل اخيك المسلم واخذ ماله قلت : لا.. [١]

٣- عن هشام بن حسان ان الحسن سئل عن الصلاة خلف صاحب البدعة فقال الحسن : صل خلفه وعليه بدعته.. [٢]

المذهب الثاني :

ان الصلاة خلف المبتدع غير جائزة وعلى من صلى خلفه عليه الاعادة، ففي المدونة قال مالك : (اذا علمت ان الامام من اهل الاهواء فلا تصل خلفه ولاتصل خلف احد من اهل الاهواء) [٣]

المذهب الثالث :

وهو مذهب الحنابلة فانهم فرقوا بين من يعلن بدعته ويتكلم بها ومن لايعلنه ولا يتكلم بها كما يأتي:-

١- لا تجوز الصلاة خلف من يظهر بدعته ويتكلم بها ويدعوا اليها أو يجادل عليها، ومن صلى خلفه فعليه الاعادة.

٢- اما من لا يظهر بدعته ولا يدعوا اليها ولا يناظر عنها ففيه روايتان عن الامام احمد:

الاولى : لاتجوز الصلاة خلفه باي حال كان.

الثانية : تجوز الصلاة خلفه[٤].

واستدلوا بانه لا عذر للمصلي خلف من يعلن بدعته خلف من يعلن بدعته لظهور حالة اما المخفي لبدعته فمن يصلي خلفه معذور والعذر غير مؤثر في صحة الصلاة كالذي صلى خلف المحدث والنجس وهو لايعلم بحالهما لخفاء ذلك منهما.

واستدل المالكية والحنابلة بمثل ما استدلوا به في منع الصلاة وراء الفاسق.

---

(١) المغني لابن قدامة قال : رواه سعيد.

(٢) رواه البخاري معلقاً واسنده صاحب الفتح / انظر صحيح البخاري بشرح الفتح ١٥٨/٢.

(٣) المدونة ٨٣/١، الخرشي ٢٦/٢.

(٤) المغني ١٨٦/٢.

واستدل الحنابلة في التفريق بين المظهر لبدعته والمخفي لها ان المظهر لبدعته حاله ظاهرة فلا عذر للمقتدي في الاقتداء بـه... اما المخفي للبدعة فحاله مستورة ومن يصلي خلفه معذور والعذر مؤثر في الصحة كالذي يصلي وراء المحدث والنجس وهو لا يعلم حالهما لخفاء ذلك منهما..

والذي اراه ان المبتدع أسوأ حالا من الفاسق لان المبتدع فضلاً عن كونه فاسقاً ببدعته فان اقتداء الناس به يجرهم الى استساغةُ بدعته واعتقادهم بصحة بدعته بمرور الزمن، وقد يجرهم صاحب البدعة الى اعتقاد مخالف لعقيدة الاسلام لان المبتدع يلبس بدعته بلباس ديني ويدافع عنها بحجج وبراهين يخيل لغير النابلة انه على حق فيتأثر به بعكس الفاسق فلا يمكن لأحد أن يؤيد فسقه او يصدق جواز ما يرتكبه من المفسقات، لذلك ارى الاقناع عن الصلاة خلف المبتدعة وذلك وان كانت الصلاة وراءهم جائزة كما ايدناه في حكم الصلاة وراء الفاسق سداً لذريعة تبديل الدين وتغييره -والله أعلم-

وفي الختام احمد الله تعالى على نعمائه واسأله تعالى ان يتجاوز لي عما وقعت فيه من خطأ ويؤجرني على ماأصبت فيه ويرحمني في الدنيا والآخرة.آمين

المصادر

- إعلاء السنن : للمحدث الناقد ظفر احمد العثماني على ضوء ما فاده الامام الفقيه الشيخ اشرف علي التهانوي بتحقيق وتعليق عبد الفتاح ابو غدة منشورات ادارة.
- القرآن والعلوم الاسلامية في باكستان.
- الاعتصام : للامام ابي اسحاق بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي بتحقيق احمد عبد الشافعي ط ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م ط٢٨.
- الام : للامام محمد بن ادريس الشافعي باشراف محمد زهد البخار ط٢ ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م دار المعرفة.
- الجامع لاحكام القرآن : لابي عبد الله محمد بن احمد الانصاري القرطبي المتوفى ٦٧١هـ طبعة بالاوفسيت دار احياء التراث العربي بيروت.

- الخلافة : للدكتور محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت - لبنان الطبعة الثانية بغداد ١٩٨٤م.
- الروضة الندية شرح البهية تأليف العلامة ابي الطيب صديق بن حسن بن علي الحسيني القنوجي البخاري الطبعة الاولى ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤م دار الندوة الجديدة بيروت- لبنان.
- الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للقاضي العلامة شرف الدين الحسيني بن احمد السياغي ط ٢ ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م مكتبة المؤيد.
- القواعد الفقهية ودورها في إثراء التشريعات الحديثة د. محي هلال السرحان ط ١٩٨٦م مطبعة اركان بغداد.
- المجموع شرح المهذب للامام ابي زكريا محي الدين بن شرف النووي طبعة شركة العلماء.
- المحلى للامام ابي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ط منشورات المكتب التجاري للطباعة بيروت.
- المدونة الكبرى للامام مالك بن انس طبعة بالاوفسيت ١٣٢٣هـ دار صادر بيروت.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للعلامة عبد العلي بن نظام الدين الانصاري / مطبوع بهامش المستصفى.
- المستصفى من علم الاصول للامام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي طبعة مصورة على الطبعة الاولى ببولاق مصر ١٣٢٤هـ،و.
- المغني لابي محمد عبدالله بن احمد بن قدامة المقدسي ت٦٢٠ هـعلى مختصر ابي قاسم عمر بن حسني الخلفي ط عالم الكتب بيروت.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصر لحمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشيد القرطبي طبعة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م مطبعة الكليات الازهرية.
- تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي تحقيق عبد الستار احمد فراج.
- ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير واساس البلاغة للاستاذ الظاهر احمد الزاوي ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- تفسير الجلالين.

- حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدار المختار للعلامة الفقيه النبيه خاتمة المحققين الشيخ محمد امين الشهير بابن عابدين المسمات رد المحتار على رد المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الامام الاعظم ابي حنيفه النعمان دار احياء التراث العربي بيروت - لبنان.
- سبل السلام للامام محمد بن اسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالامير شرح بلوغ المرام من جمع ادلة الاحكام للحفاظ ابن حجر العسقلاني ط ٢ ١٣٩١هـ ١٩٧١م دار احياء التراث العربي بيروت.
- شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام المحقق الحلي ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن ٦٠٢هـ ٦٧٦هـ الطبعة المحققة الاولى مطبعة الاداب في النجف الاشرف ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
- صحيح البخاري : الامام عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري طبعة بالاوفسيت - دار الفكر.
- الجامع الصحيح : للامام ابي الحسين مسلم بن الحجاج ابن مسلم التشيري الشيابوري، طبعة مصحح ومقابلة على عدة مخطوطات ونسخ معتمدة دار الفكر بيروت لبنان.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري للامام الحافظ شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، الطبعة الثانية المصورة على طبعة بولاق ١٣٠٠هـ دار المعرفة بيروت.
- الموافقات في اصول الشريعة : لأبي اسحاق الشاطبي المتوفى ٧٩٠هـ بدون تأريخ.
- مجمع الأنهر شرح ملتقى الابحر لعبد الرحمن بن محمد المعروف بداماد افندي. ط دار الطباعة العامرة ١٣١٠هـ.
- مختار الصحاح لمحمد بن ابي بكر عبد القادر الرازي، ت٦٦٦هـ طبعة ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م / مطبعة البابي الحلبي واولاده.
- مختصر خليل بشرح الخرشي لابي عبدالله الخرشي المتوفى سنة ١١٠١عـ وبهامشه حاشية علي العدوي، بيروت دار صادر، مصورة على طبعة ١٣١٨هـ.
- مدارج السالكين : لأبي القيم المجوزية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط١٣٧٥هـ خ ص٥٢٢.
- مغني المحتاج الى معرفة المنهاج للشيخ الشربيني الخطيب المتوفى سنة ٩٧٧هـ، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٣٥٢هـ١٩٣٣م.

- نيل الامطار من احاديث سيد الاخيار : للعلامة قاضي القضاة القطر اليماني محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥هـ، دار الجبل لبنان ١٩٧٣م.
- وبل الغمام في احكام المأموم والامام : تأليف شيخ الاسلام علم العلماء الهمام المحقق والامام المدقق علامة اليمن ومفخرة الزمن الشيخ جمال الدين ابي سليمان السيد محمد بن عبد الرحمن بن حسن ابن عبد الباري الأهدل. الناشر دار الندوة الجديدة بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة

تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

أصول معايير نقد الشعر
"دراسة نقدية"

الدكتور محمد عبد الرزاق أحمد
أستاذ مساعد / قسم اللغة العربية
كلية العلوم الاسلامية / جامعة بغداد

شُغفتِ العرب – منذ القدم – بالشعر وصنعته فأطالت النظر في نقد قضاياه لاسيما أصول الصياغة الفنية ومعاييرها، لما لها من قوة الاداء الشعري والتفنن في التعبير عن ذات الشاعر وعواطفه التي يبثها في وصف حسي أو تخيلي آزاء المواقف التي يقع تحت وطأة تأثيرها. بوصف الشعر يمثل النشاط الابداعي فهو المرحلة الأولى في التعبير الشعوري.

أما نقد الشعر فيمثل الخطوة التالية للابداع، فهو الحكم الادبي على اسليب التعبير وقيمة الاداء الشعري الى جانب تعليل مواطن الجودة والرداءة وتقويم معاييرها في استعمالات المبنى والمعنى بوصفها المادة الاساسية في البحث النقدي.

وقد تلاحقت جهود النقاد في جدل نقدي على امتداد العصور وهي تهدف الى تأصيل الأصول الفنية ومعاييرها في نقد الشعر وتبيان اهميتها في فهم الشعر وآثره في الأدب العربي واجناسه على تعدد مصطلحاتها ونظرياتها التي استقرت أصولها في حاضر النقد الأدبي.

وقد عرف مجال نقد الشعر جملة من المعايير والمصطلحات النقدية التي اعتمدها جهابذة النقاد على تعاقب عصورهم وتعدد اهتماماتهم الفكرية ومفهوماتهم النقدية.

فالنقد في أعم معانيه هو الحكم على الأعمال الادبية، وعرضها وتعريف الذوق والتقاليد الأدبية وتحديد المقصود بالعمل الممتاز[١]. وتعليل مواطن الجودة والرداءة. وذلك عن طرائق التحليل والتفسير والتقويم مراحل متداخلة في اجراء واحد. والتقويم ينشأ عن الفهم. الصحيح. والتقويم الصحيح ينشأ عن الفهم الصحيح، وغالباً ما يكون التفسير الصحيح لعمل فني معين مسألة اخلاقية[٢].

فالتحليل، هو النظر الى النص الشعري وقراءته من داخله قراءة فاحصة ودقيقة، بعيدة عن الحساسيات إزاء الجزئيات، وذلك من خلال التمييز بين الطرق الداخلية والخارجية. أي تحليل النص الشعري نفسه بوصفه بناءً لغوياً ونظاماً من الرموز المليئة بالمعلومات.

ومن المستحيل أن يتحقق التحليل الدقيق أو القراءة الفاحصة بدون قوة الملاحظة. ومن ثم بدون الإكتراث والاختلاط والمتعه[٣].

وينبغي ألاّ يفهم التحليل النقدي لعمل أدبي ما -لبحره وايقاعه ومعجمه واسلوبه ومجازاته ورموزه وشخصياته واحداثه وبيئاته- على انه عملية موضوعية خالصة محايدة منفصلة عن الحكم التقويمي. وليست هناك خصيصة لم تأت عن طريق حكم نقدي[٤].

أما التفسير، فهو النظر الى النص الفني وقرراءته من خارجه والاحاطة بظروف صاحبه في محاولة لدراسة التراكيب اللفظية والاشكال البلاغية وتشكيل اركان صورها الفنية وحسن أدائها ودورها في الصياغة الفنية في إطار الجملة الشعرية. الى جانب الاحاطة بالاسباب والدوافع لحظة الابداع الشعري. على أن هذا ليس تناقضاً بمقدار ما هو تكامل. على الرغم من أن النص الأدبي هو نقطة البداية للناقد الذي يروم فحص الوان الصناعة اللفظية التي تقدم متعةً حسية وتوصل أفكاراً بالمصادفة على أنه يبدأ بالحياة وصلتها بالنص الأدبي الذي يعني بتوصيل المعنى الذي يقصده الشاعر أو الاديب عن طريق الادراك الحسي والتراسل اللاحسي وذلك من خلال حسن استعمال اللغة الادبية في التعبير الفني. على أن الشائع في حاضر نقد الشعر هو التفسير أكثر من التحليل وكذلك التقويم عن طريق (الجيد والرديء) وارتباطه بالذوق المتغير وارجاع النصوص الى

ظروف ونفسيات اصحابها. ولكي نوضح فكرة أن التفسير هو الغالب على دراسات نقد الشعر خاصة، نقول من يلقي نظرة فاحصة على محاولات فهم الشعر يجد أن هذا الفهم يعتمد التمييز بين شيئين:

اولهما: ما يسمى بشعر الاحتراف. وثانيهما: ما يسمى بشعر الطبع وهذا التقسيم جاء معياراً، فهو لا يبتعد كثيراً عن التقسيم القديم (الاطبع والصنعة) أو (الصنعة والتقليد) أو مصطلح (الاصالة والتقليد). فهي احكام ومعايير نقدية تضرب بجذورها في عمق تأريخ النقد العربي، وبرزت كثيراً في تناولات النقاد الجهابذ أمثال عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) والآمدي فهما يجعلان النص الشعري قبلتهما في البحث ولكنهما ينظران الى النشاط اللغوي أو المعنى نظرة قاصرة تلحق بالمنطق والأشارة أو التحسين (الصناعة).

ومن المؤكد أن كلاً من الناقدين الكبيرين كانا من اصحاب الاتجاه التأثري في النقد القديم لا سيما وأن التأثيرية اكتسحت ميدان النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري.

ومن المؤكد أن التفسير يكون مشروعاً إذا لم يكن تفسيراً على الاطلاق بهدف وضع يد القارئ على حقائق علمية أو تأريخية فحسب، وهكذا غلبت الانطباعات على غيرها في وصف الشعر وتفسيره والحكم عليه فيقال: كان مطبوعاً أو مصنوعاً متكلفاً. وهذا القول ينتقل بالقارئ الناقد أحياناً الى دور السليقة والفطرة والطبع والتذوق الذاتي. وهذا يؤدي الى الابتعاد عم دائرة المعرفة الموضوعية لا سيما عندما يكون العجز عن فهم الشعر وتحليله. وهذا ما نجده شائعاً في نقد حركة الإحياء في الوطن العربي التي قادها العقاد والمازنس وشكري. فكان نتيجة ذلك بُعدين مختلفين في حاضر نقد الشعر أولهما، هو فتح الباب أمام أذواق معينة في اطلاق مصطلحات ومعايير نقدية وغلق الأبواب أمام اصحاب الذوق العام في محاولاتهم لفهم الشعر العربي الفصيح. وسرعان ما استعملت معايير نقدية في الطبع والصنعة والتكلف وبدون احتراز كبير. فساعد هذا على فهم الشعر العربي على ضربين: شعر الاحتراف، وشعر الطبع وهما يختلفان في الروح والموضوع والاسلوب والاغراض. فشعر الاحتراف ليس من الضروري أن يكون شعر التكسب وانما هو الذي يعبر به الشاعر عن اشياء قد لا تمس اعماق نفسه ولا تصدر عن عواطفه الصادقة فيأتي الشعر اشبه بعمل الصائغ الماهر الذي يعينه أن يُخرجَ حلية جميلة تدل على المهارة ودقة الضناعة فيفخر بها الممدوح وحسب.

أما شعر الطبع فهو الذي ينبع من عاطفه صادقه فيشف عن احساس صاحبه وما يشعر به من حب أو كره وما تركت فيه مواقف الحياة من أثر أو دافع.

أما التقويم فهو النظر الى النص الشعري بوصفه بناءً من القيم اللغوية والفنية. ومن الخطأ ألظن بأن القيم تفرض على العمل الفني. وكل محاولة لطرح القيمة من الدراسة الأدبية أو جعل الدراسة النقدية علماً يشبه العلوم الصرفة لابد من أن تخفق. وذلك من منطلق ان النقد ليس احكاماً فارغة طائشة بل قائمة على الفهم والتفسير والتعليل ثم الاحتفاظ في النتائج الأخيرة أو الاحكام. وبعبارة آخرى ان وظيفة النقد هي دراسة الاشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابهة لها أو المقابلة، ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها(٥).

على أن النقد البناء لا يقف عند بيان المحاسن والمساوئ وإنما يتعدى ذلك الى اقتراح ما ينهض بالأدب ويوسع آفاقه وذلك من خلال المعايير النقدية والمقاييس التي اعتمدها النقاد في تقويم الشعر. فالنقد يبدأ وينتهي على أنه تنوير للنص الأدبي فهو يبدأ بالتذوق وهو ملكة النقد الى جانب القدرة على التميز والعبور منها الى التفسير والتعليل والتحليل والتقييم خطوات لاتغنى احداها عن الآخرى.

وبقى اعتقاد النقاد بأن الشعر يُعلم الناس الحكمة والفضيلة ويقّوم المجتمع نحو الاحسن، فهو اكثر فلسفة من التأريخ. فحتم هذا الاعتقاد اهتمام البحث النقدي بقضايا الشعر، فاستأثرت تلك القضايا بأهتمام المتخصصين بنقد الشعر ومعاييره التي تتعلق بالحياة وما ورائها. فكانت معايير النقد من بواعث توطيد العلاقة الجدلية الحتمية بين الشعر ونقده، بوصف الشعر النشاط الابداعي التخييلي والوصف الحسي العاطفي في رؤية فنية متجددة في كل زمان ومكان يتخذها الشاعر وسيلة ناجحة في تكثيف ملكاته الابداعية مجتمعة، لتحقيق غايته في التأثير من خلال التشكيل الفني الملائم وتضمين ما يريد توصيله الى المتلقي.

وبوصف النقد يمثل النشاط التأملي والملاحظة الدقيقة في التحليل الأدبي لتقويم الشعر والحكم عليه نقدياً،فكلاهما يخدم الحقيقة ويثرى المعرفة الانسانية بقضايا الحياة ونقدها.

وتتجلى العلاقة الجدلية وحتميتها بين الشعر ونقده من خلال دراسة المعايير النقدية التي عرفتها مسيرة النقد وتعد المعايير النقدية المدخل الطبيعي في البحث النقدي ومحاولة

الافادة في تقويم الدراسة انقدية وتقييمها بوصفها قيمة في العمل الأدبي أو الاعتراض عليها من ناحية أنها علم أو ضرب من ضروب الدراسة المنهجية النظامية في تقويم العمل الأدبي وقياسه بمعايير أو قواعد ثابتة بمقاييسها تتوخى تقويم العمل الأدبي أو تفسيره.

لقد سلك النقد العربي في البداية مسلكاً تأثرياً ذوقياً فأقتصر على الأحكام القيمة والملاحظات التي توازن بين شاعر وشاعر او بين قصيدة وقصيدة. فكان النقد التأثري معياراً للأثر الشعري الذي يؤثر في نفسٍ ما.

وبقى النقد التأثري الذوقي نقداً مشروعاً لاغبار عليه في حاضر النقد الأدبي.

وبتطور الحياة الأدبية تطور نقد الشعر خاصة فحاول البحث النقدي استنباط المبادئ والمعايير التي تعين الناقد على اداء مهمته في تقويم الشعر وتميز جيده من رديئه عن طريق المفاضلة بين اشعار عظماء شعراء العرب.

فكانت معايير استثمار عناصر اللفظ والمعنى في تراكيب الشعر وتجويده من معايير النقد المنهجي في التحليل الأدبي وتتعليل مواطن الجودة والرداءة. فكانت هذه المعايير من البواعث التي ساعدت على قيام نظرية النقد الأدبي عند العرب.

وما يزال نقد الشعر يعني بالتقويم أو الحكم القيمي الذي يتوصل اليه عن طريق التحليل والتعليل والموازنة والاحتكام الى مبادئ ومعايير مصطلح عليها. الى جانب الاهتمام بمسائل الرأي ومقولات النقاد في المفاضلة والمحايدة وفن القراءة التي تؤدي الى الفهم النقدي والمعرفة التي يستفيد بها دارس الشعر والقارئ المتذوق على السواء.

وقد عرف مجال نقد الشعر جملة من أصول معايير النقد وأسس البلاغة والحي الجمالي ممتزجة بالنقد الأدبي، وقد اعتمدها جهابذة النقاد والبلاغيين في مناهج اهتماماتهم الفكرية واحكامهم النقدية، سواء أكانت التأثرية المطلقة التي اعتمدها التذوق الأدبي قبل عصر التدوين أم في مناهج تناولات النقد المنهجي في عصر التدوين وأطالة النظر في نصوص الشعر وتحليل قضاياها وتعليلها في موازنات نقدية.

ومكن يستقري معايير نقد الشعر بجدها جاءت مبثوثة في ثنايا محاولات أهل النقد ومؤلفات القدماء ابتداً بصحيفة بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) والبيان والتبين للجاحظ (٢٥٥هـ) وكتاب الشعر والشعراء لأبن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) وكتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) والعمدة في صناعة الشعر ونقده لأبن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ) وعيار الشعر لأبن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢هـ).

فالقارئ المتفحص يجد أن تحصيل حاصل دراسات النقد هو تعدد أصول معايير نقد الشعر التي كان لها الأثر الفاعل في المحافظة على الموروث الحضاري وتجديد روح الأصالة في الابداع الشعري والتقليد الأدبي، بوصف الأصالة تمثل أدق المقاييس التي تميز وتشف عن قوة شاعريته المتأصلة في حقيقته. لذا تزامنت الاصالة مع تطور حركة نقد الشعر حتى أصبح نظرية نقدية على يد عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) والتي جاءت ثمرة كتابيه اسرار البلاغة، ودلائل الاعجاز. والتي عرفت بنظرية (النظم) التي لم يتجاوزها أحد في حاضر النقد.

أما التقليد فهو طابع كل شاعر أو أديب عند بدايته وفي باكورة نتاجه، وبه اتسمت بعض اشعار الشعراء وبعض آراء المؤلفين والنقاد على امتداد عصور الشعرر ونقده.

وما يزال معيار الاصالة والتقليد يمثل الركن الاساس في تقويم الشعر، بوصف النموذج الاعلى في التعبير الشعوري.

وشهد القرن الثالث والرابع للهجرة ثروة ضخمة من موسوعات الشعر العربي ومجموعاته المدونة، التي تتسم بخصوبة معالم الاصالة والجودة فهي الانموذج الأمثل لصحة الاستعمال اللغوي الخاص وفصاحته وسلامة ترتيب اجزائه وتضمين معانيه وما فيه من اشكال بلاغية ومجازات وتشبيهات ومجانسات، وانسجام التأليف في النطق. كل هذا اوحى الى مشاهير النقاد بتداول هذا الموروث الشعري بنزعات فكرية وبواعث لغوية وبلاغية وفنية لكنها مجتمعة تصب في محيط بيان خصائص التعبير الشعوري وتتكامل في توكيد اصالة القول الفني واستقامة الاداء الشعري لفظاً ومعنى. فتمخضت التناولات النقدية عن معايير جديدة تناقلتها جهود مشاهير النقاد المؤلفة، فساعدت على ترسيخ المعايير النقدية واصوولها التي جاءت بها نظرية (النظم) لعبد القاهر الجرجاني. وما تفرع عنها فتوافرت كتب نقدية وبلاغية ومنها ما اتسمت بثقافة العصر المتأثرة بفلسفة الآداب الآخرى من ذلك مثلاً كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر (ت ٣٣٥هـ) والمثل السائر لأبن الأثير (ت ٦٣٧هـ) ومنهاج البلغاء وسراج الادباء لحازم القرطاجني (ت ٦٨٤هـ) وغيرهم من الذين تناقلت كتبهم معايير نقد الشعر ومصطلحاته. فكانت المجال الخصب في ترسيخ معايير ادب النقد ومعالجاته لقضايا نقد الشعر التي منها-الى جانب ما طرقناه في بحثنا هذا:- اللفظ والمعنى (الصياغة الفنية)، الاسلوب الشعري، الصورة الشعرية، الجودة والرداءة.

العاطفة وشروطها، الصدق الواقعي والكذب الفني، القديم والجديد. وسنتناول بعضها في ضوء البحث النقدي:-

اولاً – الصياغة الفنية (اللفظ والمعنى) :-

معلوم أن الشاعر الحاذق يتوخى بلوغ التجويد في بناء قصيدته الى الغاية المطلوبة، فهو يستعمل لغة الشعر استعمالاً خاصاً من حيث تحسين الاستهلال والتخلص والانتهاء، فيعتمد الصياغة الفنية (اللفظ والمعنى) وسيلة وغاية في نقل الأثر وتبادل التأثير بين المبدع والمتلقي واستقطاب ذهنه، بوصف القصيدة عمل فني متكامل في تماسكه، ولها القدرة على التأثر والتأثير من خلال الصياغة الفنية المتميزة بأستعمالها لغة الشعر التي لها شأن آخر في التعبير الشعوري.

وقد حرص البحث النقدي -منذ القدم- على العناية بلغة القصيدة واساليبها في التعبير الذي قوامه الألفاظ والمعاني الأدبية فجاء بأفصح ما قالته العرب واجمل ما نطق به الشعراء. فكانت قضية اللفظ والمعنى في مقدمة معايير نقد الشعر بوصفها الركن الاساس والقيمة الفنية في التعبير الشعري الى جانب دلالتها على شاعرية الشاعر وحسن استثماره اواصر تراكيب اللغة في الأداء الشعري.

ولأهمية الصياغة الشعرية البالغة في معايير نقد الشعر نقسم النقاد في نظرتهم النقدية الى طوائف ثلاث: أنصار اللفظ ثلاث وهم الذين يجعلون الصياغة الشعرية هدفهم ويدعون الشعراء الشعراء الى الاهتمام بها بوصفها معيار شاعرية الشاعر وقدرته على التجديد في اساليب التعبير وجودة سبكها وتشكيل اركان صورها الشعرية، فهي أوعية للمعاني. فالشعر بلفظه لا بمعناه. فهم يرون ما يرى الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في قوله: (...والمعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي،وانما الشأن في اقامة الوزن، وتخير اللفظ وسهولة المخرج، وفي صحة الطبع، جودة السبك، فأنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير)[٦]. فهو يجعل الشأن كله للصياغة اللفظية وجودة السبك.

أما انصار المعنى فهم يفضلون المعنى على اللفظ بوصف الالفاظ اجساداً؟ والمعاني أرواحاً ولا فائدة من الجسد بلا روح، وأن الالفاظ تابعة للمعاني وخدم لها. فهم يعدون

الجمال في العبارة انما يعود الى حسن اداء الكلمات لمعانيها وما بين معاني الالفاظ من الاتساق العجيب.

فهم يرون مايرى عبد القاهر الجرجاني في قوله: (نظم الكلم الذي تتلاءم فيه الكلمات يقتضى ان تقتفى في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو اذن نظم معتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء الى الشيء كيف جاء واتفق[٧].

وقوله ايضاً: (أن الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجري في طريقهما اوصاف راجعة الى المعاني... وان الفصاحة والبلاغة وتخير اللفظ عباره عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام دالة عليها)[٨].

فالبلاغة والفصاحة – عنده – صفتان للمعنى دون الالفاظ لأن نسقها على منوال خاص انما يكون تابعاً للمعنى[٩].

ويعد عبد القاهر الجرجاني اسرار جمال النظم يعود الى المعنى بوصفه تنسيق الكلام على وجه خاص تابع للمعنى وعنده ان جمال الصياغة هو الذي يرفع اسلوب على اسلوب آخر[١٠]. وظل اللفظ والمعنى (الصياغة الفنية) بشكل المعيار النقدي على امتداد اعصور الشعر ونقده.

على ان عبد القاهر يقترب كثيراً من مقولة الجاحظ في الالفاظ وتفضيلها وذلك من خلال عنايتة بالصياغة اللفظية فلم يهمل جانب المعنى اهمالاً تاماً فهو يدعو المعنى بليغاً ولا ينسب البلاغة الى اللفظ إلا من حيث قوة دلالته على المعنى.

فيقول "واحسن الكلام ما كان قليلهُ يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهره لفظه فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً عن الاستكراه، ومنزهاً عن الاختلال، مصوناً عن التكلف، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة[١١].

أما اصحاب التسوية بين اللفظ والمعنى فهم ينظرون الى الصياغة الشعرية بأنها القيمة الأساسية في التعبير الشعري وان النص الشعري لفظ ومعنى كوجهي العملة الواحدة لا يغني الوجه الأول عن الوجه الثاني.

فهم يرون ما يراه ابن قتيبة في قوله: (اللفظ جسم، وروحه المعنى وارتباطه كأرتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوى بقوته فاذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر وهجنه عليه...)[١٢]. ولم يجد النقاد فضل المساواة بين اللفظ والمعنى

ووضعها في مكانها بين درجات البلاغة، ولا سيما اذا كانت الالفاظ قوالب للمعاني مساوية لها[١٣].

ومعلوم ان النقد حكمٌ وتقدير وأن التذوق والتقويم من معايير نقد الشعر التي تعتمد قيمة الشعر وتجلها لِما لها من قدرة على دوام التأثير وقوته، وذلك يتأتى من جمال البناء الشعري وصقله، وحسن الرونق، وجودة السبك، وتكافئ اللفظ والمعنى في صياغة فنية.

وقد جاء صدى معايير نقد الشعر واضحاً في جهود ابن قتيبة النقدية وتقسيمه الشعر حيث يقول[١٤]:

تدبرت الشعر فوجدته اربعة أضرب:

١- ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه. كقول النابغة الذبياني.

كِلِينِي لِهمٍّ يا أُميَمةَ ناصب ... وليلٍ أُقاسيه بطئ الكواكب

فهو يعتمد على معيار حسن الصياغة لفظاً ومعنى، ويعلل حكمهُ: ((لم يبتدئ احد من المتقدمين بأحسن منه ولا اغرب)).

٢- وضرب منه حسن لفظه وحلا، فإذا انت فتشته لم تجد هناك فائدة بالمعنى. ويمثل قول جرير:

إن الذين غدوا بلبكَ غادروا ... وشلا بعينك لا يزال معينا

غيضن من عبراتهن وقلن لي ... ماذا لقيتَ من الهوى ولقينا

وتمثل بقول ابن الطثريه حيث وصف مشهداً من مشاهد يوم الحج فجاءت صورة فنية واقعية وحسية في وصفها الشعري حيث يقول[١٥]:

ولّما قضينا من بنَي كلَّ حاجةٍ ... وسح بالأركان من هو ماسحُ

وشُدتْ على حُدبِ المهارِى رحالنا ... ولا ينظر الغادى الذي هو رائحُ

اخذنا بأطراقه الاحاديث بيننا ... وسألتْ بأعناقِ المطىِّ الاباطحُ

يعد ابن قتيبة هذه الابيات "هذه الالفاظ احسن شيء وطالع ومخارج ومقاطع. فاذا نظرت الى ما تحتها وجدته: ولما قضينا ايام منى واستلمنا الاركان" وهي عنده بلا معنى.

ويمكن القول لسنا مع هذا الرأي ولا نميل إليه وما يسوغه لنا القول أن الابيات جاءت فيها سمات الاجادة وترابط الابيات وانسجامها. وهذا يعني وحدة القصور الشعرية واتساق بناء اركانها وتكاملها على مستوى الأبيات الثلاثة. الى جانب هذا فأن قول الشعر من غير رغبة أو رهبة دليل على الشاعريه الأصيلة، فضلاً عن أن سبب قول الأبيات هو

ما يمكن أن يسمى بـ(النفث) الشعري حينما تمتلئ النفس بلواعج حبيسة حتى اذا تجاوزت مداها وجدت سبيلها الى الظهور خلال التعبير، فيجد صاحبها إذ ذاك راحته وهدوءه[١٦].

وعندي انه لا توجد لفظة بلا معنى لا سيما في الشعر ولغته الجميلة فاللفظة في الشعر قد تحتمل اكثر من معنى.

٣- وضرب منه جاد معناه وقصرت الفاظه، كقول لبيد:

ما عاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه الجليس الصالح

هذا وان كان جيد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق. ان احكام ابن قتيبة هنا عامة إلا انها تحمل في ثناياها معايير نقد الشعر ومنها معيار الصياغة الشعرية في البيت الواحد ولو مشتمل على فكرتين: اولهما: ان المرء لا يهذبه إلا نفسه. وثانيهما: ان الجليس الصالح يصلح من يكون معه. فالشعر هو مخاطبة للعقل اكثر ما هو مخاطبة للعاطفة فهو شعر حكمة، وتقرير أمر في مَثلٍ فهو لا يحدث تأثيراً في نفس المتلقي.

٤- والضرب الرابع: ما تأخر لفظه وتأخر معناه وهو ليس من الشعر الذي يقاس عليه أو يدعو الى اتباع الشعراء له.

وفي امثلة ابن قتيبة قد تختلط المعايير النقدية في احكام ناقدٍ فيحكم حكماً فنياً، وقد تزدوج لديه المعايير شأنه في ذلك شأن النقاد القدامى وان كانت القيمة الجمالية تؤلف عندهم بعض ما يمكن ان يسمى "بالخلفية" التي تختفي وراء القيمة الخلفية وتمنحها تألقاً في التعبير الشعري.

ثانياً – الأسلوب :-

الذي يهمنا من كلمة اسلوب هنا هو طريقة التعبير الشعري عن الموضوعات بأشكال وصياغات لغوية وعواطف متنوعة، وخيال.

ومعلوم ان لكل شاعر اسلوبه الخاص في بناء قصائده وخصائصها اللغوية وتشكيل اركان صورها الشعرية، فهو يعتز بملكية الاسلوب اعتزازاً قوياً، بوصفه قيمة فنية تميزه من سواه. فضلاً عن كونه مرآة صافية لشخصيته كلها.

وقد عرف مجال تناول نقد الشعر اساليب ابداع الشعر العربي وخصائصها وسماتها على امتداد عصور الأدب ونقده. فتعددت معايير نقد الاسلوب التي منها،

الوضوح والقوة والجمال، وهي صفات عامة يخضع لها كل اسلوب. ثم هي متصلة بقوى النفس ومواهبها الطبيعية، فالوضوح للعقل، والقوة للشعور، والجمال للذوق. ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة أو المفردة تروق وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر[١٧].

ومعلوم ان لكل شاعر عالمهُ الخاص به، لا يشاركهُ فيه الآخرون إلا بمقدار[١٨]. واهم سمات الشاعر العظيم أصالته وتفرده ببناء قصائده لغوياً ومتطلباته الآخرى كالوزن والقوافي، فهو يسمو بلغته الى اعلى المراتب واجود اساليبها، بوصف الشاعر على صلة دائمة بالنقد، فهو يحرص على رواج شعره بما يتيح له ذيوع صيته.

وقد عرف نقاد الشعر انواعاً أربعة من الاساليب وهي: الاسلوب الجزل، والاسلوب السهل، والاسلوب السوقي، والاسلوب الحوشي. ولكل من هذه الاساليب درجاته وسماته والمعايير النقدية التي تميزه من غيره. فالأسلوب الجزل هو الذي تعرفه العامة اذا سمعته ولا تستعمله في محاوراتها، وهو يحتوي على الفاظ غريبة احياناً، وهو يغلب على شعر البداوة. على أن الجزالة ليست حوشية ولا جفاءً، فهي حال بين حالين. وليس الجزالة من التكلف ولا تتنافى مع الوضوح ولا مع رونق الاسلوب وحلاوته ورشاقته، لان الكلمات فيه ينبغي أن تكون سلسلة سهلة الجري على اللسان عزبة في النطق[١٩]. بوصف الشاعر هو الذي يختار الكلمات ويتوخى موقعها في الصياغة الشعرية. فهي معيار الشاعرية وجودة الأسلوب.

أما الاسلوب السهل فهو الذي يكاد يخلو من الفاظ الطبقة المثقفة بشرط ان يرتفع عن الفاظ السوقة. وهو يغلب على شعر أهل الحواضر فإن انحدر الاسلوب السهل واستخدم الفاظ السوقة فهو الاسلوب السوقي وهو من جملة الردئ المردود. وقدر كثير من النقاد ان الحواشي هو الذي يمتلى بالالفاظ الغربية الحوشية ويغلب عليه الغموض، ولا ينضح إلا بعد جهد ومشقة[٢٠] وكد للذهن.

ومعلوم أن ليس في اللغة ما هي الفاظ شعرية وآخرى غير شعرية وليس هناك حروف جميلة وآخرى قبيحة أو حزينة.

ولكن من ينعم النظر في اساليب التعبير الشعري يلحظ استعمال الفاظ كزة أو غليظة وقد تفسد الاسلوب الشعري ومنها ما ورد في قول امرئ القيس[٢١]:

غدائره مستشزرات الى العلا تضل المدارى في مثنى ومرسل

فكلمة (مستشزرات) في موقعها غير مطابقة الوصف للواقع فهي غير موفقه في السياق الشعري وتناسق الاسلوب الجميل. ومثل هذا القول الكميت[٢٢]:

إذا ما الهجارس غنينها ... يجاوبن بالفلوات الوبارا

كأن الغطامط من غليها ... اراجيز أسلم تهجو غفارا

فلفظة "الهجارس ولفظة الغطامط" كلمتان غير موفقتين في الوصف وغير مطابقة للواقع فكانتا من المآخذ على اسلوب الكميت، وقد استحيا الشاعر وسكت عندما حاوره الشاعر الناقد نُصيب. وعلمه أن الهجارس من الضواري وما يعسعس في الليل وهي لا تسكن الوبار. أما الغطامط فهي صوت غليان القِدر.

وقد عاب الشاعر جرير في نقده شعر عمر بن لجأ لاستعماله لفظ "الظرب" و "العجوز" حين وصف أيلهُ بالحبال وفحلها بالظراب في قوله[٢٣]:

كالظرب الأسود من ورائها ... جر العجوز الثنى من خفائها

فهو يرى ان لفظة "الظرب" و "العجوز" غير مناسبة في موقعها. بين أن قيمة الاسلوب الشعري تكمن في اثارته المتلقي والارتفاع به الى مستوى التعبير. فالإثارة ممتعة ومفيدة فهي قيمة في حد ذاتها، وهي في الوقت نفسه معيار نقدي.

والشعراء كثيراً ما يعتزون بأساليب اشعارهم وقدرتها على التأثير ويحرصون على ادعائهم قوة الشاعرية وتأثيرها أو قهرها لخصومهم وهذا ما يؤكده زهير بن ابي سلمى في قوله[٢٥]:

فأبلغ إنْ عرضتَ لهم، رسولاً ... بنى الصيداء إن نفع الجواز

بأن الشعر ليس له مردُ ... إاذ ورد المياه به التجارُ

ويدعي زهير ان شعره يمتع الركبان، فهم يتناشدون قوافيه في اسفارهم[٢٦].

أولى لهم فأولى أن تصيبهم ... منى بواقر لا تبقى ولا تذر

وأن يعلل ركبان المطى بهم ... بكل قافية شنعاء تشتهرُ

وقال[٢٧]:

إنى سترحل بالمطي قصائدي ... حتى تحلَّ على بنى ورقاءِ

يتوارثون بقاءها مدحاً لهم ... رهن لآخرهم بطول بقاءِ

ويبقى الشعراء يفاخرون بقوة الشاعرية والاسلوب الفريد ومفاضلتهم بالغريب من القول واصالته ومثل ذلك قول المسبب بن علس[٢٨]:

فلأهدين مع الرياح قصيدةً ... منى مغلغةً الى القعقاعِ
ترد المياه فلا تزال غريبةً ... في القوم بين تمثلٌ وسماعِ

ومثله قول الأعشى[٢٩]:

وإن عتاق العيس سوف يزوُركم ... ثناءٌ على اعجازهنّ معلّقُ
به تنفض الاحلاسُ في كل منزل ... وتعقدُ اطراف الحبالِ وتطرق

ومثله قول عنتره بن حجام العيسى[٣٠]:

وإنى لقّوالٌ لكل غريبةٍ ... لذيذٍ بأفواه الرواةِ عسيُرها
شرودٍ إذا غثَّ النشيدُ كأنها ... سنى البرق يلوى الرواة بشيُرها

ومن الشعراء من مدح شعره ووصفه بالجمال والتفرد العجيب ومن ذلك مثلاً قول تميم بن أبي مقبل[٣١]:

اذا متُّ عن ذكر القوافي فلن ترى ... لها تالياً مثل اطيب واشعرا
واكثر بيتاً مارداً ضربت له ... حزون جبال الشعر حتى تيسرا
أغرَّ غريباً يمسحُ الناسُ وجههُ ... كما تمسح الأيدي الأغرَّ المشهّرا

ويمدح حسان بن ثابت قوة شعره وحدته في الخصومة في قوله[٣٢]:

لساني وسيفي صارمان كلاهما ... ويبلغ ما لا يبلغ السيف مذودى

وقوله [٣٣]:

قد رامنى الشعراء فأنقلبوا ... منى بأفوق ساقط النصل

ومثله يذهب جرير في قوله[٣٤]:

لساني وسيفي صارمان كلاهما ... وللسيف اشوى وقعة من لسانيا

وقوله أيضاً[٣٥]:

اعددت للشعراء كأساً مرة ... عندي مخالطها السمام الناقع

وكذلك هي الحال في قول الخنساء[٣٦]:

وقافية مثل حدّ السنا ... ن تبقى ويهلك من قالها
تقدُ الذؤابة من يذبل ... أبت ان تفارق او عالها

وبقى الاسلوب الجيد يمثل المعايير النقدية في مجال الموازنة بين اشعار العرب ومن خلاله يتفاضل الشعراء فيما بينهم. وقد قيل من اشعر العرب في الجاهلية فقالوا: "امرؤ القيس إذا ركب وزهير إذا رغب والنابغة إذا رهب والأعشى إذا شرب" وقيل "اشعر

الناس حياً هذيل واشعر هذيل غير مدافع ابو ذؤيب"[٣٧]. وعند المفاضلة بين جرير والفرزدق حكم قضاء النقد أن: "جرير يغرف من بحر والفرزدق ينحت من صخر"[٣٨] وعُرف ابو تمام بأسلوبه المتميز وكذلك البحتري وكذلك هما الحال في المفاضلة بين كثير عزة شاعر الغزل العذري الذي سما به اسلوبه الى مقام التفضيل بالقضاء لكثير عزة وتفضيله على جميل بثينه وهو شاعر مشبوب بالعاطفة وصدقها.

ونخلص مما تقدم الى القول: لقد بقي خلود الشعر معياراً يتحدث عنه النقد ويصف سمة الخلود وقدرتها على التأثير وعلاقتها بالأصالة والتفرد والابداع. وهي في الوقت نفسه عناصر تؤلف معايير الخلود للشعر ونقده بوصفهما يمثلان اقدم ضروب التوصيل والنقل والتفاهم وعلى امتداد عصور نقد الشعر واتساع آفاقها جاءت تفريعات لمقاييس نقد الاسلوب وهي في الوقت نفسه معايير نقد المعنى من ذلك: الدقة، والسهولة، والطرافة، والابتكار، والوفاء بالمعنى، والألفة، والتكرار[٣٨]. وهي تنوعها تشترك في دعوتها الى التعبير الشعري بلغة حسية عن معنى رفيع، فكلما كان المعنى سامياً حظى بأهتمام التفكير النقدي.

ثالثا – الصورة الشعرية والخيال :

عرف مجال نقد المعايير الشعرية مصطلح الصورة ومفهوم التصوير الفني. ولعل أول من اشار الى ذلك الجاحظ المتوفى (٢٥٥هـ) في قوله: "انما الشعر صناعة، وضرب من الصيغ، وجنس من التصوير"[٣٩]. وهو مفهوم يقف عند حدود الصورة البلاغية في التشبيه والمجاز. أما المفهوم الحديث فهو يضم الصورة البلاغية نوعين آخرين هما: الصورة الذهنية والصورة بأعتبارها رمزاً، حيث يمثل كل نوع من الانواع الثلاثة اتجاها قائماً بذاته في الأدب الحديث[٤٠].

وقد شغف العرب منذ القدم – بالصياغة الشعرية وصنعتها اللغوية وتفاوت أقدار الشعراء تبعاً للشاعرية وقدرتها على تشكيل اركان الصورة الجزئية والكلية وذلك بقصد التأثير والاعجاب، لأن الذي يحدد قيمة العمل الأدبي في النهاية هو قدرة الأديب، ومدى تمكنه من فنه وسيطرته عليه[٤١].

وقد ادرك الشعراء في أنفسهم اهمية الصورة في تعبيراتهم، واحسوا أثرها في تجاوب الناس والشاعر، شأنها في ذلك شأن الوزن والقافية في الصياغة الشعرية.

وتؤكد معايير نقد الشعر أن التعبير الرائع هو موهبة الشعراء وقدراتهم على استثمار وصف الطبيعة وما فيها الى جانب تصوير المشاعر والاحساسات ازائها، فكان سلطان الوصف الشعري هو المهيمن على النفوس دائماً فجعل يحتفون بالوصف التصويري والنقاد يحرصون على روايته وتناقل صورة التي تهش لها نفوس الناس اعجاباً وهذه هي غاية التعبير الشعري.

وقد حظى الوصف الشعري بتجويد التراكيب وقصد بلاغتها لتؤدي المعاني المطلوبة في الاحوال المناسبة وحسب ما تقتضيه اساليب التعبير في مجاز وتمثيل. فجاء الوصف صوراً شعرية خيالية وحسية في تشبيهات واستعارات وكتابات يعتمدها الشاعر وسيلة في التعبير عن سجيته وانتزاع صورها من محيطه لتصوير الموصوف وتجسيداً أركان من خلال أوواصر فن القول وقدراته الشاملة.

وقد ذكر ابو هلال العسكري الوصف بقوله "أجود الوصف ما يستوعب اكثرمعاني الموصوف، حتى كأنه يصور الموصوف لك فتراه نصب عينيك" واورد ابن رشيق قولاً بارعاً لبعض معاصريه: "ابلغ الوصف ما قلب السمع بصراً"[٤٢].

وقد حفل النقاد بالصورة الشعرية بوصفها تشكل بعداً خاصاًوعنصراً جوهرياً في الشعر العربي خاصة بوصفه شعر غنائي وصفي. فهو تعبير عن الحياة وصورة لها، سواء أكان وصفاً حسياً واقعياً أم ملوناً بالخيال. فالتصوير الشعري أحد الوسائل المستخدمة في القصيدة وهو يتكون من عناصر تتآزر أواصرها لنخرج في النهاية قدرة التعبيرية عن موقف ما.

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه بكون الصورة الشعرية من المعايير النقدية المهمة في تقويم الشعر، فهي تمثيل وقياس لما نعلمهُ بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا[٤١]، الى جانب أنها احدى الوسائل التي تنقل فكرة الشاعر وعاطفته واحاطته الشاملة بأسرار التراكيب ومعطيات الألفاظ، واستيعاب ابعادها المتمثلة بالخيال الذي يمثل الملكة التي تخلق الصورة الشعرية وتثبتها لحظة الأداء الشعري. فهي قيمة فنية ومعيار نقدي لأنها من دلائل النبوغ الأصيل أكثر من كونها ناقلة لعواطف الرهبة والرغبة والكراهية والأسى. فهي غاية الشاعر المتميز، يقصدها بوصفها قيسمة جمالية، وهي وسيلة لأثارة الاعجاب والتأثير في

المتلقي لدرجة الاندهاش، واستقطاب الاذهان. فزخر بها الشعر العربي وحفل بها الشعراء على تعدد انماط اشعارهم لا سيما في عصر ما قبل الاسلام ومن ذلك على سبيل المثال، قول امرئ القيس في وصغف الليل وتصوير هموم الشاعر[٤٢].

وليلٍ كموج البحر ارخى سدولهُ   عليَّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلتُ له لما تمطى بصلبه   واردف اعجازاً وناءَ بكلكلِ
ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجلي   بصبح وما الاصباح منك مأمثلِ

من يتأمل الأبيات يجدها لوحة فنية وصورة ناطقة لاشياء حسية وآخرى من صنع الخيال الشاعري فهي تشكيلات مستمدة من الحواس الخمسة. وكل شيء في مفهوم الشعر ناطق وحيوي.

ويصح القول، أن الصورة الشعرية رسم قوامةُ الكلمات المشحونة بالاحساس والعاطفة. وان الوصف والمجاز والتشبيه يمكن ان يخلق صورة وأن كل صورة شعرية هي الى حد ما مجازيه. ومثل هذا قول النابغة الذبياني[٤٣]:

كليني لهَمٍ يا أُميمة ناصب   وليلٍ اُقاسيه بطئ الكواكبِ
تطاولَ حتى قُلتُ ليس بمنقصٍ   وليس الذي يرعى النجوم بآببِ
وصدر اراح الليل عازب همه   تضاعف فيه الحزن من كلِّ جانبِ

والمتأمل لهذا اللون من اشعار العرب يلحظ أن الشعراء برعوا في تصوير الهموم وتجسيم انواعها وتشخيص بواعثها المتمثلة في الانفعالات والعواطف التنوعة ويشف هذا الشعر عن أن هناك الى جانب شاعرية الشاعر قوة دافعة وبواعث ملهمة، وشحنة عاطفية متأججة على مقدارها يجود الشعر ويسمو، وان هذه العواطف يختلف تأثيرها عند الشعراء بما يتفق وطبائعهم ونفوسهم وأنه على قدر قوة العاطفة تكون قوة الشعر.

وأقر النقاد العرب أهمية البواعث وأثرها فيما تبعث في فنون الشعر وتلون عواطفها، فمع الرغبة يكون المدح والشكر ومع الرهبة يكون الاعتذار والاستعطاف ومع اطرب يكون الطرب ورقة النسيب، ومع الغضب يكون الهجاء والتواعد والعتاب الموجع"[٤٤]. وادركوا أن بعض العواطف قد غلب على بعض الشعراء دون سواهم. ولهذا امتاز شعرهم فيما أتصل بهذه العواطف من اغراض الشعر.

وجاء شعر ما قبل الاسلام يزخر بصور الهموم وطول الليل وشكوى سكونه، فتشكل ابعاد صورها محوراً اساسياً في تقرير حالة صاحبها فهي تشف عن بواعث القلق

والسهاد وهيمنة معالمها على خيال الشاعر ونفسيته. ومثال ذلك، قول عدي بن زيد العبادي[٤٥]:

طالَ ذا الليلُ علينا فاعتكرْ   وكأنى ناذِرُ الصبح سَمَرْ
من نجيّ الهمّ عندي ثاوياً   بينَ ما أُعلِنُ منه وأُسرهْ
وكأن، الليلَ فيه مِثلُهُ   ولَقِدماً ظُنّ بالليل القِصَرْ

وتشف الأبيات عن صورة القلق وانعكاساتها على نفسية الشاعر التي لازمت ذهنه لتقرير ما يحيط به من الألم واليأس والخفاء فيقول[٤٦]:

لم أُغمضْ طولَهُ حتى انقضى   اتمنى لو أرى الصبح جشرْ
شئزٌ جنبي كأني مُهْداً   جَعَلَ القين على الدّفّ أبرْ

ويؤكد هذ ان االصورة الشعرية هي أداة الشعر وغايته في تشخيص ما يق اليه وتجسيد معالم ابعادها التي هي من رسم خياله. وتعبير ذهنيته وبراعتها المكتملة في استيعاب موقفه. وغالباً ما تأتي الصورة ممتزجة حسية سمعية وبصرية لها قوة التأثير في المتلقي واثارة الاعجاب في النفس. وهذا ما يقرر قيمتها الفنية في معايير نقد الشعر الى جانب براعة الشاعر في تصويره ما يجيش في النفوس والترجمة عنها بصور تقصر الطاقات. ومن هنا كتب لهذا الشعر الخلود وتحقق للشاعر الوسيلة والغاية معاً.

ولا ينكر ما للعاطفة من أثر في بعث الشعر لمدى الشاعر المطبوع. وتلون العواطف وصدقها يأتي بأنواع الصور الشعرية التي تشف عن براعة الشاعر في التعبير عما يجول بخاطره وتجيش في نفسه من هموم. فيمتدح فيه حسن البيان بحرارة العاطفة، وعندئذ يتجاوب المتلقي والشاعر في مشاركة وجدانية بجد المتلقي لذة فنية في استقبال الشعر وقد أحس ان هذا احسن ترجمة لما في نفسه، فيمتعه ويريحه وتتضاعف عندئذ اللذة الفنية. ومصداق هذا ما نستمع اليه في شهر الخنساء[٤٧]:

يؤرقني التذكر حين امسى   فأصبح قد بليت بفرط نكس
على صخر وأي فتى كصخر   ليوم كريهة وطعان خلس
ولولا كثرة الباكين حولي   على اخوانهم لقتلت نفسي
وما يبكين مثل اخي ولكن   اعزى النفس عنه بالتآسي
فقد ودعتُ يومَ فراق صخر   أبي حسان لذلتي وانسي
فيلهفتي عليه ولهف امي   أيصبح في الضريح وفيه يمسي

وجاء تصور الهموم واضحة المعالم في صدق عواطفه واننفعالاتها. وقد رسم ملامحها ابن الرومي وهي تشف عن الهموم والحيرة والقلق الذي يعاني منه الشاعر حيث يقول(٤٨):

عشية مالي حيلةٌ غير أنني   بلفظ الحصى والخطِ في الترب مولعُ

اخط وامحوا الخط ثم اعيده   بكفي والغربان في الدار وقعُ

كأنّ سناناً فارسياً اصابني   على كبدي بل لوعة الحزن أوجعُ

مما لاشك فيه ان عاطفة الشاعر الصادقة في معاناتها من لوعة الحزن فتركت اثراً قوياً في عاطفة المتلقي وقد التقت العاطفتان كما يلتقي الأصل وصورته في مرآة صافية. فكانت بواعث الحزن ومؤثرات دوافع الشعر اصدق شعوراً واجمل تعبيراً واغزر معيناً، لأن العاطفة الصادقة التي خالطت خيال الشاعر جعلته يهتف بما يجده في نفسه فتم التراسل مع ما يجده الناس في نفوسهم من لواعج الحزن والأسى فكان الشعر لسان حال وترجمة للشاعر على تنوعها. فنالت الاعجاب والتقدير الفني. فكانت قيمة فنية متميزة في معايير نقد الشعر، وهذا سر خلودها.

بيد أن صورة الحرب الكريهة بقيت مهيمنة على خيال شاعر ما قبل الاسلام ولا تزال ملازمة لعواطفه المرهفة، فكانت صورها تمثل المحور الرئيس في تقرير حالة الشاعر المرهف الحس ازاء شن الاغارة والمشاركة في الهيجا، الى جانب ما تشكله الحرب من ابعاد صور الرهبة أولاً أو الرغبة مرة أخرى.

وقد ادرك الشعراء خطر الحرب وراحوا يجسمون صورها ويشخصون ويلاتها في كلام فني – بلاغة وحكمة – يوقظ الحليم. كما في قول زهير بن ابي سلمى(٤٩):

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم   وما هو عنها بالحديث المرجم

متى تبعثوها تبعثوها ذميمةٍ   وتَضْرَ إذا ضريتموها فتضرم

فتعرككم عرك الرحى بثقالها   وتلقح كشافاً ثم تنتج فتتئم

فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم   كأحمر عادٍ ثم ترضع فتعظم

قرن الشاعر صورة الحرب وضررها بصورة النار ولهيبها المحرق تارة وبالمرآة الولود، لكن انبأها أشأم لا يرتجى الخير من غلمانها، مرة أخرى. وقر الشاعر كراهة الحرب وذمها في كلام بليغ يخاطب العقل ويثير العاطفة. فهو يورد صوراً يجعل الامور المعنوية محسوسة ومستقرة في النفوس. فكانت معياراً نقدياً لموهبة الشاعرية، وقيمةً فنية

لقدرتها على تجسيد كراهية الشاعر وتذمره من عواقب الحرب ونتائجها المزرية. فأستقبلها المتلقي وأقرها اعترافاً بدعوة الشاعر وتحذيره.

أما عمر بن معد يكرب الزبيدي فقد صور الحرب في صورة خيالية تجسدت بصورة المرأ ة العجوز الشمطاء في الدمامة وكزازة النفس منها، فكانت معياراً للقبح وتحذيراً من شب اوراها. حيث يقول(٥٠):

الحربُ أولُ ما تكونُ فتيةً ... تسعى بزينتها لكلّ جهولِ
حتى اذا استعرتْ وشبّ ضرامُها ... عادت عجوزاً غير ذاتِ خليلِ
شمطاءُ جزتْ شعرها وتنكرتْ ... مكروهةً للشمِ والتقبيلِ

تكشف الصور المتقدمة عن معايير نقدية في وصف الحرب الظالمة وكراهيتها. والحرب في مفهوم الشعر حربان، حرب ظالمة تقهر الشعوب في اوطانها وتذل النفوس وتسحقها في عقر دارها، وحرب شريفة في دفاعها.

والاندفاع في خوض معاركها واستمرارها حتى بتحقق النصر أو الشهادة في سبيل الدفاع عن الذات والدين وشرف الأوطان وأهلها، فتأتي صورها بمعايير التضحية والفداء والاباء وهي معايير تختلف في مسارتها عن معايير الحرب الظالمة. فيصح القول: "ان ما يعطي الصورة فاعليتها ليس حيويتها كصورة بقدر ميزتها كحادثة ذهنية ترتبط نوعياً بالاحساس"(٥١).

وقد طرق الشعر صور الحرب الشريفة وتطرق الشعراء الى معاييرها التي تختلف عن المعايير التي طرقها زهير بن ابي سلمى وغيرها فصورة عدي الغساني جاءت بمعيار القيم النبيلة والتضحية والتي يكون الموت في سبيلها خلوداً ومن ذلك قول عدي بن علاء الغساني(٥٢):

ليس مَنْ ماتَ فاستراح بميتٍ ... إنّما الميتُ مُيتُ الاحياءِ
انما الميتُ من يعيشُ ذليلاً ... سيئاً بالُهُ قليل الرجاءِ

ويؤكد الشعر معيار الكرامة والمحامد النبيلة في حياة العربي. ومن ذلك ما نشف الصور عنه في شعر ربيعة بن مقرم(٥٣):

وللموتِ خيرٌ من تخشُعِ ذي الحجى ... لذى منّةٍ يَزْوَرُّ للؤم جانبُهُ
له كلُّ يوم نزحةٌ وغصاصةٌ ... إذا ما انزوى أنف اللئيم وحاجبُهْ

ولم تقتصر الصور الشعرية في عصر ما قبل الاسلام على وصف بواعث الرهبة وهمومها أو الحرب وأيام العرب ووقائعها بل جاءت وصفاً فنياً للوحات الطعن والاطلال ومغامرات الصيد والطرد في ابهى صورها الشعرية.

والقارئ المتأمل لشعر ما قبل الاسلام يعجب شديد الاعجاب بصور المرأة العربية ومفاتن أوصافها التي شغلت اهتمام الشعر والشعراء. وأولهم ذو القروح، الملك الضليل امرؤ القيس الذي انتهج الشعراء منهجه حيث يقول(٥٤):

مهفهفةٌ بيضاء غيرُ مفاضةٍ ترائبُها مصقولةٌ كالسنجنْجَلِ

كبكرِ المقاناةِ البياضِ بُصفْرةٍ غَذاها نميرُ الماءِ غَيرُ المحلل

تَصُدُّ وتُبدى عن أسيل وتتقى بناظرةٍ من وحش وَجْرَةَ مُطْفلِ

وجيدٍ كجيد الرّيم ليس بفاحش اذا هي نصّتْهُ - ولا بمعطلِ

وَفرعٍ يزَينُ المتنَ اسودَ فاحمٍ اثيثٍ كقنوِ النخلةِ المتعثكلِ

غدائرهُ مستشزراتٌ الى العُلى تضلُّ المدُارى في مُثّنى ومُرْسَل

وكشحٍ لطيفٍ كالجديل مُخصّرٍ وساقٍ كأنبوبِ السقى الُمذّللِ

وتُضحى فتيت المِسكِ فوق فِراشها نؤُم الضحى لم تنتِطقْ عن تفضُّلِ

وتَعْطُو برخصٍ غير شثنٍ كأنّهُ أساريعُ ظبي او مساويكُ إسحِلِ

تُضيءُ الظلامَ بالعشاءِ كأنها منارةُ مُمْسى راهبٍ مُتبتّلِ

الى مِثلها يرنو الحليمُ صبابةً اذا اسبكرّت بين درعٍ وَمْجوَلِ

ومن يستقرئ ديوان الشعر العربي يلحظ ظاهرة وحدة المقدمات الغزلية، وخصوبتها بصور مفاتن جمال المرأة بشكل عام والحبيبة بشكل خاص، فيزداد التركيب اللغوي ابداعاً، ويستغرق التصوير الفني معظم محاور مقدمة القصيدة غناءٍ بمحامد الحبيبة وحسن شمائلها ومن ذلك مثلاً قول الاعشى(٥٥):

وَدِعْ حُريرةَ إنّ الركب مرتحلٌ وهل تُطيقُ وداعاً ايها الرجلُ؟

غراءُ فرعاءُ مصقولُ عوارضُها تمشى الهوينا كما يمشي الوجى الوحِلُ

كأنّ مشيتها من بيت جارتها مرُّ السحابةِ لا ريثٌ ولا عجلُ

تسمع للحلي وسوساً إذا انصرفتْ كما استعانَ بريحٍ عشرقٌ زجلُ

ليست كمن يكرَهُ الجيرانُ طلعَتَها ولا تراها السرّ الجار تختتلُ

إذا تعالجُ قرناً ساعةً فترتْ واهتز منها ذنوب المتن والكسلُ

صفر الوشاح وملء الدرع بكهنة إذا تأتى يكاد الخصر يَنخَزِلُ

بيد أن المقدمة الغزلية لقصيدة (بانت سعاد) لكعب بن زهير تميزت من بين المقدمات الغزلية في ديوان الشعر العربي بحسن صورها وجودة سبكها على الرغم من استغراقها ثلاثة عشر بيتاً.

وجاءت الابيات الستة الأولى صوراً حسية رائعة في وصف جمال "سعاد الحبيبة" وتصوير شمائلها المتميزة حيث يقول زهير(٥٦):

بانتْ سُعاد فقلبي اليوم متبول	متيمٌ أثرها لم يفد مكبولُ
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا	إلا اغنٌ غضيض الطرف مكحولُ
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة	لا يشتكي قصر منها ولا طولُ
تجلو عوارض ذي ظلم اذا ابتسمت	كأنه منهل بالراح معلولُ
شجت بذي شيم من ماءِ محنية	صاف بأبطح اضحى وهو مشمولُ
تجلو الرياح القذى عنه واقرطه	من صوب سارية بيس يعاليلُ

فهذه الابيات تبث صوراً غزلية ينقلها الشاعر الحاذق وهو مغرم بجمال جبيبته، ويروض نفسه على الصبر حين أزعجه الفراق ثم أرهقهُ الطلاق، فهو يسبغ على الصورة اثواب الحياة وما فيها من مآسي واحزان وهموم. على ان صدق العاطفة يثير فرحاً في النفس وشعوراً بالارتياح، وقد تنقل الشاعر بين أوصاف (سعاد) وهو مغرم بجمالها، والشاعر لا يصف إلا متأثراً بما يقع تحت وطأة تأثيره. والصورة الشعرية لا تكتمل مالم يحط الوصف بجميع صفات الموصوف.

وغالباً ما يأتي الغزل نوعاً من البواعث ورياضة لقرائح الشعراء. وحافزاً على التجويد في القصيدة وصورها التي هي من مجالات النقد والتقدير الجمال في الشعر.

ومن يستقري الضور المتميزة في معالم نقد الشعر خاصة بجدها تكثر في شعر الغزل عموماً بوصفه متميز المعالم واضح الصورة واقعية ام خيالية. فهو الذي يتحدث عن الحب ويصف الحبيبة ويخاطبها شارحاً الهوى حيناً وذاكراً آثار الحبيبة حيناً آخر.

وقد ادرك الشعراء والنقاد ان الحب ينبوع هذا اللون من الشعر(٥٦)، وعرفوا أن العاطفة اذا كانت حقيقية صادقة أثرت في الشعر فجعلته قوياً مؤثراً في النفس. ومعايير نقد الشعر تعد صدق العاطفة يكسب الكلام وقوة وبلاغة إذ أن ما يخرج من القلب يقع في القلب، وما يخرج من اللسان لا يتعدى الآذان. وهو في غالب الأحوال يأتي بأسلوب عذب والفاظ رقيقة وهذه هي االغاية التي تعنى بها المعايير النقدية لما فيها من معنى ودلالة

صحيحة اما التجربة فيقبلونها واقعة أو متخيلة. فالشاعر الحاذق يختار لكل عـرض الفاظـه فتمكنه في القول البارع، فيكون قيمة شعرية في معايير نقد الشعر.

أما الصورة الغزلية التي رسمها عنترة بن شداد لحبيبته (عبلـة) فـي مقدمـة معلقتـه فجاءت ضرباً مـن الأقتدار الشعري على التصوير الحسي -السمعي والبصري- فهي تشكل محوراً أساسياً لطبيعة خلجات النفس الشاعرة لحظة الأبداع، وتمنح التجربة الشعرية دلالاتٍ موحيةً، وأبعاداً تنسجم وآفاق الخيال الشعري. كما يتوضح لنا في قول عنتره(٥٨):

أو روضةً أُنفاً تَضَمَّنَ نُبتَها غَيْثٌ قليلُ الدِّمْنِ ليس بمِعلم

جادتْ عليهِ كلُّ بِكْرٍ حرَّةٍ فتَركنَ كلَّ قرارةٍ كالدرهم

سحاً وتسكاباً فكلَّ عشيةٍ يجري عليها الماءُ لم يتصرّمِ

وخلا الذُّبابُ بها فليس ببارحٍ غَرِداً كفعل الشارب المترنم

هزجاً يَحُكُّ ذراعَهُ بذراعهِ قدح المكِبِّ على الزناد الاجذمِ

وتكاد الصورة الشعرية تأتي مطردة في الشعر ومقدماته ولكنها تختلف بدلالاتها وتعبيراتها في تراكيب البناء التصويري. فتكون معياراً نقدياً لأنها خلاصة تجربة ذهنية يخلقها احساس الشاعر وخياله لحظة الابداع ثم يترجمها الى مغزى ودلالة فتشف عن موقف الشاعر ونواياه.

ومثل ذلك قول عنترة بن شداد(٥٩):

ولقد ذكرتكِ والرماحُ نواهلٌ منى وبيضُ الهندِ تقطرُ من دمي

فوردتُ تقبيلَ السيوف لأنها لمعتْ كبارق ثغرك المبتسم

وجاءت الصورة في تعبير آخر في شعر ابن زيدون(٦٠):

وبقد ذكرتك بالزهراء مشتاقاً والافق طلق ووجه الأرض قد راقا

والروضُ عن مائة الفضي مبُسم كما شققت عن اللبان اطواقا

الصدق الفني شرط جوهري في الفن الجيد بوصفه صورة لنفوس اناس متميزين في رفاهة الحس ونفاذ البصيرة.

وتعليل هذا ان المرأة الحبيبة كانت تشغل ذهن الشاعر وتملأ خياله فالشاعر الفارس وسط المعركة وبين الحياة والموت وهو يسعى وراء محبوبته من أجل الانتصار على قلبها وهو تعلق بالحياة.

وكذلك هي الحال في ساعة الارتياح والانطلاق بين الرياض ومسراتها. وفي مثل هذه الصورة الشعرية يبرز الفرق بين المبالغة والخيال الصحيح فهو وسيلة الشاعر الى التعبير الجميل الصادق في مشاعره. فكان الصدق الواقعي والكذب المفنى من معايير نقد الشعر التي أقرها النقاد.

فصدق العاصفةِ وصحتها هو المقياس الذي يقيس به النقاد وبه يقبلون وبه يرفضون ومثالهم المفضل في هذا قول ابي صخر الهذلي[٦١]:

أما والذي ابكى واضحك، والذي	أمات واحيا والذي أمرهُ الأمرُ
إني لتعروني لذكراكِ هذه	كما انتفض العصفور بلله قطرُ
لقد كنتُ لآتيها وفي النفس هجرها	بتاتاً لأخرى الدهر ما طلع الفجر
فما هو إلا أن أراها فجاءة	فابهتُ: لاعرف لدى ولا نكر
وانسى الذي قد كنتُ فيه هجرتها	كما قد تنسى لب شاربها الخمر
فيا حبها زدني كل ليلة	ويا سلوة الأيام لوعدك الحشر

ومثل هذا قول ابن الرومي(٦٢):

أعانقها، والنفس بعد مشوقة	إليها وهل بعد العناق تدانِ
والثم فاها كي تموت حرارتي	فيشتد مالقى من الهيمانِ
كأني فؤادي ليس يشفي غليله	سوى أن يرى الروحان يمتزجانِ

وتبقى معايير نقد الشعر تدور حول قضايا التعبير الشعري وتتخذها مقاييساً في المفاضلة بين الشعراء وقدراتهم على تقويم الاشعار وتجويدها ومن هذه المقاييس صدق العاطفة وصحتها، فالشعراء والنقاد ينظرونها بمنظار معايير نقد الشعر، فهم يعنون بقوة تأثيرها في النفوس ولا يعنيهم ان يكون الشاعر صادقاً في عشقه أو غير صادق وانما يرجعون الى عاطفة الحب واثرها الفعال في تحريك النفوس واطرابها وعندهم هذه العاطفة تجعل شعر الغزل رائعاً قوياً مؤثراً "فأنك ترى رقة الشعر اكثر ما تأتيك من قبل العاشق المتيم والغزل المتها لك". وعندهم ان شعر النسيب والغزل هو التعبير عن احساس صادق يشعر به من أحس بعاطفة الحب. وعاب النقاد النقاد الاشعر إن لم يعبر عن هذا الاحساس الصادق ولم يروه من الغزل الرفيع[٦٣].

وقد عبر قدامه بن جعفر عن هذا المقياس بقوله: "المحسن من الشعراء فيه هو الذي يصف من خوال ما يجده، ما يعلم به كل ذي وجد حاضر أو داثر، حتى يكون للشاعر فضيلة الشعر"[٦٤].

وبعد التحلي النقدي والموازنة بين مجاميع الشعر وصوره المتباينة يمكن القول: اننا نستجيد الصورة الشعرية المتميزة بقدرتها على نقل الفكرة والعاطفة الصادقة بأمانة ودقة، فالصورة هي العبارة الخارجية للحالة الداخلية وهذا هو مقياسها الاصيل، وكذلك نفاضل بين صورة وآخرى من خلال براعة الاداء الفني وقوة الصياغة وتشكيل اركان الصورة ودلالتها، فالصورة الشعرية لا تحصر في النشابيه والاستعارات وسواها من ضروب المجاز، ولكنها كل صورة تر خي بأكثر من معناها الظاهر، الى جانب أن امتزاج المعنى والالفاظ والخيال كلها هو الذي يسمى بالصورة الادبية ومن ترابطها وتلاؤمها والنظر اليها مرة واحدة عند نقد النص يقوم التقدير الادبي السليم[٦٥].

وقد يتجسد قولنا هذه في الصورة التي رسمها الشريف الرضي حينما وقف على ديار بني هاشم وهي خالية من أهلها مجلله لغبار الدهر، وتحكم العقاء والبلى عليها، فبرز النفث الشعري وقدرته على تجسيم المشاعر وتشخيص صورها من خلال وثبة من وثبات الخيال التي تثير دفين الاحساس فجاءت الصورة في غاية التعبير البليغ حيث قال[٦٦]:

ولقد مررتُ على ديارهمُ ... وطلولها بيد البلى نهبُ

فبكيتُ حتى ضج من لغبٍ ... نضوى ولجّ بعذلى الركبُ

وتلفتْ عيني فمد خفيت ... عنى الديار تلفت القلبُ

شكلت الابيات الثلاثة صورة حيوية في مجال النقد والتقدير لما احتوته من مقاييس جودة الاسلوب الفني ودقة الاختيار وتوخي قوة الخيال واتساع آفاقها. فهي الغاية التي يعتمدها النقد معياراً في تأكيد المعنى الذي قصده الشاعر وتقرير الغرض وتعليله في احسن تمثيل فيؤثر في المتلقي التأثير المراد ويقنعه.

وتتجلى شاعرية الشاعر الحاذق في صورة حسية ذهنية وتقريرية بعد أن كانت خيالية أو معنوية، وهي كثيره في نماذجها الشعرية. فامرؤ القيس وصف طول الليل وهمومه في صورة مكتملة احتوها بيت واحد[٦٧]:

وليل كموج البحر ارخى سدوله ... عليّ بأنواع الهموم ليبتلى

ومثله النابغة الذبياني[٦٨]:

فإنك كليل الذي هو مدركي   وإن خلتُ أن المنتأى عنكَ واسعُ

أما تأبط شراً فقد رسم صورة خيالية للصعكة في بيتين[٦٨]:

ويجعلُ عينيه ربَيئةَ قلبهِ   الى سلّة من حدٍّ اخضر باتك

إذا هزه في عظم قرن تهللت   نواجذ أفواه المنايا الضواحك

على ان عنتره التقط صورة من مواقع المعارك ومناظرها في بيتين[٧٠]:

القى صدور الخيل وهي عبوس   وانا ضحوك نحوها وبشوش

إنى لاعجب كيف ينظر صورتى   يوم القتال مبارز ويعيش

فالتعبير المصور عن طريق الخيال أو الصياغة الخيالية يؤكد ان الخيال الخلاق هو خيال الشعراء في التفنن الشعري الذي يبدو فيه العالم وهم وخيال. وهو يؤكد أن الصورة الجديدة انجح من الصورة المألوفة في تأثيرها. فتشكل مقياساً من مقاييس نقد الشعر.

بيد أن الخيال الخلاق يستطيع تركيب الصور التقريرية التي تمثل العقلانية. ويكاد تخلو من المشاعر التي تثير الاعجاب المطلوب فيأتي الخيال عادي في تأليفه، كقول النابغة الذبياني[٧١]:

فإنك شمس والملوك كواكب   اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

ومثله قول ابن المعتز في وصف الهلال[٧٢]:

انظر اليه كزورق من فضة   قد اثقلتهُ حمولة من عنبرِ

المتأمل في هذه الصور يجدها جاءت واقعية محسوسة ومألوفة، في تشكيلات بلاغية، تعكس تفاعل الشاعر مع موضوعه.

وهكذا بقيت الصورة الشعرية - خيالية كانت أم واقعية - من معايير نقد الشعر بوصفها بنت التزواج والاخصاب بين العاطفة والخيال. فهي مقياس الاقتدار على استثمار أواصر اللغة واشكالها البلاغية في تشكيل اركان الصورة الجزئية والكلية لتكون وسيلة الشاعر في التأثير وغايته في توصيل ما يقصده.

وعدّ النقاد الصورة مقياساً لقوة العاطفة وعمقها، واختلاف خط الشعراء وشاعريتهم، وتكلموا عن قوة العاطفة وتنوعها لدى بعض الشعراء دون بعض، ولاحظوا استمرار العاطفة على قوتها في القصيدة كلها أو فتورها في بعض اجزائها احياناً. وما يؤدي إليه ذلك من اختلاف نسج القصيدة -قوة وضعفاً- بأختلاف حال العاطفة التي وضع

النقاد مقياساً هو الصدق الواقعي والكذب الفني كما هي الحال في شعر الغزل أو في شعر المدح وما فيه من مغالاة في التكسب والاعتذار.

أما الخيال واتساع آفاقه فهو المقياس الآخر على شاعرية الشاعر وقدرته على رسم صورة الفنية في ابيات متعددة أو في بيت واحدٍ كما في قول ابي صخر الهذلي(٧٣):

إني لتعروني لذكراكِ هزةٌ كما انتفض العصفور بلله القطر

ومثله قول بشار بن برد (الضرير)(٧٤):

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا واسيافنا ليلٌ تهاوى كواكبه

وقد جعل النقاد الصور الخيالية معياراً ودلالة على تنوع الاغراض من اسباب التفضيل والموازنة وهما من انواع نقد الشعر ومعاييره.

ويرى النقاد أن الكلام المشتمل علىالخيال اكثر روعة واحسن موقعاً في القلوب والاسماع، لأن ما يتوارد من الصور يجعل الأمور المعنوية محسوسة، ماثلة امام عينيك، فيها من الحركة والحياة ما يزيدك بها يقيناً في نفسك استقراراً وتأثيراً. ولهذا قرر النقاد ان المجاز ابلغ من الحقيقة لا سيما في الفن الشعري.

رابعاً – الجودة والرداءة في الشعر :–

الجودة والرداءة لفظتان متناقضتان في المعنى، متضادتان في الدلالة اللغوية. وهما تشكلان معيارين في نقد الشعر خاصة.

وقد أعتمدها النقاد المختصون من معايير نقد الشعر في التميز بين الجيد والرديء في القول الفني، بوصف النقاد المختصين يمتلكون ملكة النقد، ولهمو بصر يجيد الكلام ورديئة. فهم الذين يمتلكون حاسة التمييز والقدرة على المفاضلة بين الشعر والشعراء.

ويعد ابن سلام الجمحي (ت ٢٣٢هـ) من أوائل النقاد المتخصصين بالنقد المنهجي عند العرب في كتابه (طبقات فحولالشعراء) الذي أقام منهجه على أُسس نقدية ثلاثة: الزمان والمكان والفن الأدبي.

وبعد تقسيم ابن سلام الشعراء الى عشر طبقات، فكانت كلُّ طبقة تعنى عند ابن سلام مقياساً نقدياً للمفاضلة بين الشعراء.

فالطبقة الشعرية عند ابن سلام، أذن، ذات دلالة زمانية حين قسم الشعراء الى جاهلين وسلاميين، وذات دلالة مكانية حين قسم الشعراء حسب بيئاتهم شعراء القرى العربية، مكة والمدينة والطائف وذات دلالة فنية حين أفرد لبعض الشعراء المختصين بفن شعري واحد طبقة خاصة بهم هي طبقة شعراء المراثي[٧٥].

وقد أقام اسس المفاضلة على مبادئ استنبطها من طبقاته منها: كثرة شعر الشاعر، وتعدد اغراضه، وجودته الشعرية.

فإذا كانت الطبقة الشعرية مصطلحاً في نقد الشعر له ابعاد تأريخية وفنية، واسلوبية لها دلالتها الأدبية فإن الجودة الشعرية معيار في نقد الشعر له أبعاده المتعددة في تقويم الشعر وتقديره ثم الحكم عليه بالجودة أو الرداءة. وذلك وفق المعيار النقدي القائم على اساس الجودة في الابداع والمستوى الشعري الرفيع. فالجودة هي المعارة الفنية في ابداع الشعر وحسن الصياغة في استثمار الاشكال البلاغية في التعبير الشعري.

فكان امرؤ القيس اسبق شعراء العربية الى ابتداع المعاني والتعبير عنها بجيد القول. وقد أفتتح ابواباً من الشعر ووفق الى تشبيهات، وطرق موضوعات لم يسبق اليها. فحضى شعر امرئ القيس بالجودة والتجويد الفني، فحضى بنصيب وافر من عناية المتخصصين بالشعر ونقده.

وقد حفل مجال نقد الشعر بأحكام ومعايير ومصطلحات لمعاني الجودة الفنية ومهاراتها، وهي تقول نقدية تبدو انطباعية أو تأثيرية قائمة على الذوق والتذوق الشخصي. وهذه الأقوال سواء أكانت لأبن سلام أم لغيره، فهي تمثله ناقداً ذوقياً لايختلف عن غيره من نقاد الشعر العربي الذين سبقوه أو تعاصروا معه أو جاءوا من بعده. ومن هذه النقولات النقدية مثلاً:

١- قال ابن سلام: "وقال من احتج للنابغة: كان احسنهم ديباجة شعر، واكثر رونق كلام، واجزلهم بيتاً، كأن شعره كلام ليس فيه تكلف"[٧٦].

٢- وقال اهل النظر: "كان زهير احصفهم شعراً وابعدهم من سخف، واجمعهم لكثير من المعنى في قليل من المنطق، أشدهم مبالغة في المدح، واكثرهم امثالاً في شعره".

٣- وقال اصحاب الأعشى: هو أكثرهم عروضاً، واذهبهم في فنون الشعر، واكثرهم طويلة جيدة، واكثرهم مدحاً وهجاءاً ونظراً واكثرهم طويلة جيدة..." .

٤- وكان أبو ذؤيب شاعراً فحلاً لا غميزة فيه ولا وهن ... وكان فصيحاً كثير الغريب متمكناً في الشعر ... فإما الشماخ، فكان شديد فنون الشعر، اشدّ أسر كلام من لبيد، وفيه كزازة، ولبيد اسهل منهه منطقاً.

٥- "فأما طرفة فأشعر الناس واحدة ... ومن بعد له قصائد حسان جياد".

٦- "... ولأبن عبدة وهو (علقمة الفحل) ثلاث روائع جياد لا يفوقهن شعر".

٧- والمخبل السعدي شاعر فحل ... (وله) شعر كثير جيد.

٨- وتميم بن أبي مقبل، شاعر خنذيذ مغلب. "الخنذ: الشاعر المجيد المنقح للكلام".

٩- وعبد بني الحسحاس وهو حلو الشعر، رقيق حواشي الكلام.

١٠- وحسان بن ثابت، من شعره الجيد، ما مدح به بني جفنة من غسان ملوك الشام.

١١- "وفي البحرين شعر كثير جيد وفصاحة".

١٢- "... وهذه الابيات بعض القصيدة، وانما انتخبنا اجودها ابياتاً".

١٣- "وفي يهود المدينة واكنافها شعر جيد"[٧٧].

ومن يتأمل نقولات معاني الجودة والرداءة التي أوردها ابن سلام يلحظ أنها تقوم على الذوق والاستعداد الذاتي للتذوق، وان النقاد يتذوقون ولهم بصيرة بجيد الكلام ورديئه، فهم يعتمدون الذوق الأدبي في التقويم اذا غابت معايير الجيد والأجود، لاسيما كل المعايير غرضه لعدم القبول لها أو الاعتراف به إلا الذوق فلا ينكره أحدّ لِما له من قدرة على خلق الملكات الواعية الى جانب اهميته في دقة الملاحظة وشدة التمييز بين الجيد والرديء من القول الشعري. ويبدو أن جمهرة نقاد الشعر يجعلون الذوق الحكم الفيصل فيما يصدر على النصوص الشعرية من احكام. أما ابن سلام فيرى ان الحكم في الشعر هو الذوق وحده[٧٨].

أما الآمدي فإنه يقول في صراحة: إن من الجيد والرديء ما يمكن بيان علله والوقوف على اسبابه، ومنه ما لايمكن بيان اسبابه وعلله، وانما يعرف بالدرية والتجربة وطول الملابسه. ... أنبه على الجيد وافضله على الرديء، وأبين الرديء وأرذله، وإذكر من علل الجميع ما ينتهي إليه التخليص، وتحيط به العناية. ويبقى مالم يمكن اخراجه الى البيان ولا اظهاره الى الاحتجاج. ..."[٧٩].

يبدو من هذا النص أن الآمدي: يرى ان الشعر لا يحكم له بالجودة إلا اذا اجتمعت فيه صفات معين، ذكرها في الموازنة بين الطائيين.

وهو بذلك ناقد موضوعي، يرى الجميل جميلاً لما فيه من سمات اكسبته هذا المجال. ويرى ان بعض هذه السمات ربما لايستطيع الابانة عنها ناقد الشعر، ولا يقدر ان يبرهن على دعواه فيها. وانما يحكم بذلك حكماً ينبعث عن ذوق الذي الف النصوص الممتاز(٨٠).

بيد أن القارئ المتفحص لنقد النقاد المختصين بالشعر يلحظ أن كل واحد منهم هو ناقد ذاتي يعتمد على الذوق ويجعل الذوق حكماً لأنه هو الذي يدرك اسرار الجمال في الكلام الأدبي، لاسيما الشعر.

وقد أدرك جمهور النقاد أهمية موهبة الذوق وحاسته الجمالية فهم يرون للجمال صفات حقيقية وهم في احكامهم عليه، يبنون هذه الاحكام على ما يعرفونه من تلك الصفات. وهم يرون الجمال الأدبي مزيج العاطفة والعقل والاحاسيس مجتمعة.

وجاءت عبارات نقدية تتدرج تحت مفهوم الجودة والرداءة أو الذوق والجمال. ومن ذلك قولهم: شعر كثير الماء والرونق أو قليلهما، وقد يعنى هذا قوة العاطفة في الكلام الشعري وجمال العبارة وحيويتها في السياق الشعري. ومن ذلك أيضاً الطوة والرونق وحلاوة اللفظ وسهولته، وهو يعني بذلك جمال معناه. ومثل ذلك قولهم شاعر فاخر الكلام حر اللفظ، وقد يريدون بهذا أنه بعيد عن السوقيه والغموض أو التعقيد اللغوي.

أما كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) فهو -حسب فهمي- خير دراسة نقدية موضوعية ناقشت قضية الجودة والرداءة في الشعر مناقشة فلسفية فأستقر مفهوم الجودة والرداءة معياراً متميزاً بين معايير نقد الشعر. لأنه اعتمد النقد الجمالي الفني وفصله عن جميع ضروب النقد الأخرى، كالنقد اللغوي والنحوي والعروضي، وقد ظهرت شخصية قدامة ثقافته المتأثرة بالمنطق وعلم الكلام والفلسفة. فجعلته شخصية جادة، لها منطق واضح وآراء ثابتة ومفصلة. فهو يقول: "العلم بالشعر ينقسم الى علم عروضه ووزنه، وقسم ينسب الى علم قوافيه ومقاطعه، وقسم ينسب الى علم غريبه ولغته، وقسم الى علم معانيه والمقصد به، وقسم ينسب الى علم جيدة ورديئة.

ويقرر: ولم أجد أحداً وضع في نقد الشعر وتخليص جيده من رديئه كتاباً، وكان الكلام عندي في هذا القسم أولى بالشعر من سائر الاقسام المعدودة... فأما علم جيد الشعر من رديئه فإن الناس يخبطون في ذلك منذ تفقّهوا في العلم، فقليلاً ما يصيبون.."(٨٠).

والشعر عند قدامة صناعة، وله طرفان: احدهما غاية الجودة والآخر غاية الرداءة، وحدود بينهما تسمى الوسائط.

وكذلك للشعر صفات إذا اجتمعت في الشعر كان في غاية الجودة، وهو الغرض الذي تتحيه الشعراء. والغاية الأخرى المضادة لهذه الغاية التي هي نهاية الرداءة[٨١].

وقد ذكر قدامة اسباب الجودة واحوالها وإعداو اجناسها ليكون ما يوجد من الشعر قد اجتمعت فيه الاوصاف المحمودة كلها، وخلا من الخلال المذمومة بأسرها، يسمى شعراً في غاية الجودة، وما يوجد بضد هذا الحال يسمى شعراً في غاية الرداءة، وما يجمتـع فيه من الحالين اسباب ينزل له اسم بحسب قرية من الجيد او من الرديء، أو وقوفه في الوسط الذي يقال لما كان فيه صالح أو متوسط أو لاجيد ولا ردئ[٨٢].

ولما كان الشعر كما عرّفه قدامة يقوله: "إنه قول موزون مقفى يدل على معنى"[٨٣] فكان هذا الحد مأخوذاً من جنس الشعر العام له وفصوله التي تحوزه عن غيره.

وتناول ابن قدامة اسباب الجودة في الشعر، وهي في مفهومه معايير نقد الشعر وعد منها: ائتلاف اللفظ مع المعنى، وائتلاف اللفظ مع الوزن، وائتلاف المعنى مع الوزن، وائتلاف المعنى مع القافية. وهذه هي اركان الشكل التي تتكون من اللفظ والوزن والقافية وهي كلها تكون القصيدة أو النص الشعري وعليها يقوم. ولكن التمايز بين الاشكال يعتمد التمايز بين هذه المكونات للشكل منفردة ومؤتلفة. ولعل هذا ما قصده في تعريفه للشعر.

ومن جهة آخرى فقد درس عيوب العلاقة بين أركان الشعر أو اجزاء االصورة الشعرية فهو يعدها من اسباب الرداءة في القول الفني ومن هذه العيوب: عيوب ائتلاف اللفظ والمعنى، عيوب ائتلاف اللفظ والوزن، عيوب ائتلاف المعنى واللفظ، عيوب ائتلاف المعنى والقافية، فكانت هذه الموضوعات على التي عالجها قدامة في سبيل تثبيت اركان علم الجمال النقدي وعدها مقاييس راسخة في نقد الشعر خاصة وهي ما زالت قائمة في الدراسات النقدية لقضايا الشعر ونقده في حاضره.

وقد افرد الفصل الثاني من كتابه (نقد الشعر) وقصره على نعوت اركان الشعر وبيان معايير الجودة والرداءة بوصفها من اسس ومقاييس القول الشعري ومن ذلك نعت اللفظ: ان يكون سمحاً، سهل مخارج الحروف من مواضعها، عليه رونق الفصاحة، مع الخلو من البشاعة، ومثل لاشعار العرب المتميزة في حلاوتها.

أما نعت الوزن فلم يعلق عليه بأكثر من قوله[٨٤]: "ان يكون سهل العروض". ولكنه اهتم بالوزن الداخلي. وعد من نعوت الوزن الترصيع وهو أن يتوخى فيه تصيير مقاطع الاجزاء في البيت الواحد على سجع او شبيه به أو من جنس واحد في التصريف. أما نعت القافية، فهو يريد لفظة القافية ان تكون عذبة الحرف سلسة المخرج. ويرى قدامة أن يكون مقطع المصراع الأول في البيت الأول مثل قافيتها. فهو يرى في الاستقرار أنه تقليد شعري قائم في منهج القدماء واللاحقين. فهو يعد ذلك دليلاً على قدرة الشاعر وتقديراً للشعر وجودته "وانما يذهب الشعراء المطبوعون المجيدون الى ذلك لأن بنية الشعر هو التسجيع والقافية" فهو معيار نقد الشعر المستقرة في قديمه وحاضره.

أما نعوت المعاني الدال عليها الشعر فهي جماع الوصف لذلك ان يكون المعنى مواجهاً للغرض المقصود غير عادل عن الامر المطلوب.

وقد استحسن قدامة الشعر الذي يعبر عن معاني العقل والكرم والشجاعة والعدل والعفة، فعدها وما يتفرع عنها من الخصال التي يصيب الشاعر في التعبير عنها شعرياً فيقول[٨٥]: "انما هي العقل والشجاعة والعدل والعفة" وعدها من فضائل الناس التي احتواها الشعر العربي في تعبيرات الشعراء فكانت من معايير الجودة.

وعالج قدامة قضية الغلو والاقتصار أو المبالغة في الكذب الفني والافراط والاغراء على الحد الأوسط. وقد استحسن الغلو والمبالغة حيث يقول: "إن الغلو عندي أجود المذهبين، وهو ما ذهب اليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم انه قال: احسن الشعر أكذبه، وكذا يرى فلاسفة اليونان في الشعر على مذهب لغتهم. والشعراء ممن ذهب الى الغلو، انما أرادوا به المبالغة وكل فريق اذا أتى من المبالغة والغلو بما يتخرج عن الموجود ويدخل باب المعدوم فإنما يريد به المثل وبلوغ النهاية في النعت وهذا احسن من المذهب الآخر".

ومن يستقرئ نصوص نقد قدامه بن جعفر في كتابه (نقد الشعر) ويحلل معالجاته لأركان الشعر وصناعته، وتركيزه على موضوعاته الكبرى التي عالجها في سبيل تثبيت أركان منهجه الفلسفي لعلم الجمال النقدي، يجد أن قدامة أول ناقد عربي يسجل ذلك في دراسته العلمية الموضوعية. ويؤكد قدامة في نقده الفلسفي أن الصورة الشعرية تتكون من الشكل والمضمون أو اللفظ والمعنى إلا أنه يرى أن جودة الشعر لا تقوم على المضمون بمقدار ما تقوم على العرض الجديد لهذا المضمون.

ومن يقرأ نصوص النقد قراءة فاحصة بهدف التحليل والتفسير والتقويم لما جاء من تفريعات نقدية لأركان الشعر وصناعته، ومن نعوت اللفظ والمعنى والوزن والقافية وعلاقة ذلك في بناء القصيدة وتفنن الشعراء في تجويد اشعارهم، والتمايز بين الاشكال ومكوناته منفردة ومؤتلفة. يلحظ بوضوح ان دراسة قدامة جاءت قائمة في نقدها الجمالي على بيان موضوع الجودة والرداءة وتعليل اسبابها ويهدف تخليص جيد الشعر من رديئه وتثبيت اركان علم الجمال النقدي.

بيد أن عصر قدامه مليء بالدراسات النقدية المنهجية لنقاد العرب القدامى والمتعاصرين معه، وهم يجمعون على أن الحس النقدي قوامه الذوق الفطري والاستعداد للتذوق، وهم يدركون أهمية الذوق والجمال الفني الذي قوامه الجودة الشعرية.

على ان قدامة كان يعترف بوجود متخصصين في نقد الشعر ومعرفة مكامن جماله فقد أراد ان يعلل ويحلل المرتكزات التي يعتمد عليها هذا (الذوق) الذي يحس بالجمال ولا يعرف ان (يعلل) ذلك في دراسته المفصلة للأمثلة الشعرية، إنما حاول في الواقع ان يعلل ويحلل قدرات النقاد ويرجعها الى الاسباب التي لأجله تعجب بالشعر أو تنفر منه. وهو بذلك قد حاول ان يجعل النقد الأدبي علماً يقوم على الحدس والظن بقدر ما يقوم على الحقيقة العلمية المجردة.

ومن خلال نصوص نقد الشعر وتكاملها استقرت الجودة والرداءة معياراً من معايير نقد الشعر سابقاً ولا حقاً وحاضراً.

وبعد تحلي نصوص العمل الأدبي والمتمثلة في اصول نقد الشعر ومقاييسها، التي استنبطها جهابذة النقاد العرب، نخلص الى أن النقاد القدامى لاسيما الذين يمثلون المدرسة الأدبية، فهم يحتكمون الى الوجدان والحس، وهم غالباً ما يلفتون المتلقي الى ما يجد من نفسه وما يحس في ذاته إذا ما خالجته الخاطرة، وكيف يحس ان هذا (الشعر) هو ما أحب أن يقول وهو ما ترجم مشاعره.

بيد أن معظم نقاد المدرسة الأدبية يجدون العناية بمشاعر المخاطبين وهي غايتهم وذلك من خلال تمييز الجيد من الرديء الى جانب الاحتفال بالأثر العاطفي للنص الشعري، وقد اشار ذلك ابن سلام الجحمي بقوله: ان الناقد يعرف الجيد ويميزه وان كان لا يستطيع ان يوفيه حقه من الوصف.

ومثل هذا قول أبي هلال العسكري: ان الكلام قد يكون مستقيم الالفاظ صحيح المعاني ولا يكون له رونق ولا رواء. فهو يميز الرديء والجيد ولكنه لا يستطيع أن يقول لنا عن هذا الرونق. ما هو؟.

على ان عبد القاهر الجرجاني شيخ النقاد حام حول الحمى في نقده حيث يقول[٨٦].

إن المعول في فهم النص الأدبي على الذوق والاحساس وما يعرض في نفس السامع من الأريحية.

ومهما يكن فالسمة الأولى لنقد النقاد القدامى هي التركيز على العناية بالعواطف والمشاعر ومالهُ علاقة بالتذوق الأدبي الوجداني التأثري. وهو مصدر الحكم على الأدب بالجودة والرضا العاطفي، الى جانب الاقناع والاستماله.

أما السمة الأخرى عند اصحاب المدرسة الأدبية فلم يكونوا يتميزون تميزاً دقيقاً بين الاحكام والفروق بين الحكم العقلي والخلقي والفني بين الحكم بالصواب والحكم بالخير والحكم بالجمال.

ومازالت علامات كثيرة في النقد الأدبي الحديث تؤكد أهمية العاطفة وقوتها التأثيرية. ومن ذلك ما يقوله الدكتور طه حسين "والشعر الجيد يمتاز قبل كل شيء بأنه مرآة لما في نفس الشاعر من عاطفة، مرآة تمثل العاطفة تمثيلاً فطرياً، بريئاً من التكلف والمحاولة فاذا خلت نفس الشاعر من عاطفة، أو عجزت هذه العاطفة عن أن تنطق لسان الشاعر بما يمثلها فليس هناك شعر"[٨٧] وهكذا تكون العاطفة معياراً نقدياً واهم شيء في الشعر، وتكون تبعاً لذلك من أهم العناصر التي يجب ان يستوفيها النقد الادبي.

ويخلص البحث الى محصلة حاصل هي أن لإصول معايير نقد الشعر أهمية خاصة في البحث النقدي قديمه وحاضره وعلى تعدد اتجاهاته بوصفها الأُسس التي تقوم عليها التناولات النقدية والتي يرصد النقاد مساراتها الأدبية في اهتماماتهم النقدية وتقويم مصطلحاتها والحكم على آثارها البعيدة في حاضر نقد الشعر خاصة. لذا بقيت أصول معايير نقد الشعر شائعة ومعتمدة في مجال التناولات النقدية ومصطلحاتها فهي ضرورة ادبية لها كبير الأثر في توجيه مسارات الشعر واسهاماتها في توجيه التعبير الأدبي واثارة التفكير النقدي.

١- حاضر النقد الأدبي ص٥٠ ترجمة د. محمود الربيعي دار الربيعي دار المعارف بمصر، النقد المنهجي/١٣.

٢- المصدر نفسه، ص٥٤.

٣- المصدر نفسه، ص٥٢، ٥٣.

٤- المصدر نفسه، ص٥٤.

٥- المصدر نفسه، ص٥٤.

٦- الحيوان للجاحظ، ٣/١٣٢.

٧- دلائل الاعجاز، ص٤٠.

٨- اسس النقد عند العرب، ص٣٣٤.

٩- المصدر نفسه، ص٥٠.

١٠- المصدر نفسه، ص٣٣٦.

١١- البيان والتبيين للجاحظ ١/٨٣.

١٢- العمدة لابن رشيق القيرواني ١/٨٠.

١٣- اسس النقد الادبي، ص٣٣٩.

١٤- الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/٦٤.

١٥- شعر يزيد بن الطثرية ص٦٤، تحقيق د. حاتم الضامن.

١٦- الشعراء نقاداً، ص١٦٠٠.

١٧- المصدر نفسه، ص٢١٤.

١٨- المصدر نفسه.

١٩- اسس النقد الادبي عند العرب ص٤٦١، ٤٦٣.

٢٠- المصدر نفسه، ص٤٦٧.

٢١- ديوان امرئ القيس، ص٧، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم.

٢٢- اسس النقد الادبي عند العرب، ص٣٤٥. وينظر الشعراء نقاداً، ص١٧٧.

٢٣- الشعراء نقاداً، ص١٧٨.

٢٤- شعر زهير بن ابي سلمى، ص٩٥.

٢٥- المصدر نفسه، ص٩٢.

٢٦- المصدر نفسه، ص٩٥.

٢٧- المصدر نفسه، ص٦١.

٢٨- اسس النقد الادبي عند العرب، ص٣٤٥. وينظر الشعراء نقاداً، ص٢٥.

٢٩- ديوان الاعشى الكبير، ص٣٣.

٣٠- الشعراء نقاداً، ص٢٥.

٣١- المصدر نفسه، ص٢٦.

٣٢- شرح ديوان حسان بن ثابت الانصاري، ص١٨٣. تحقيق البرقوقي.

٣٣- شرح ديوان حسان بن ثابت الانصاري، ص٤٠١.

٣٤-الشعراء نقاداً، ص١٣٤.

٣٥- المصدر نفسه، ص٣٤.

٣٦- ديوان الخنساء، ص، وجمهرة اشعار العرب ٦١٥، الشعراء نقاداً ص٣٤.

٣٧- اسس النقد الادبي عند العرب، ص٣٣٣، والشعراء نقاداً ص٤٥.

٣٩- الحيوان للجاحظ ٣/١٣٢.

٤٠- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، ص١٥، ٣١، د. علي البطل.

٤١- المصدر نفسه، ص٣١.

٤٢- ديوان امرئ القيس -المعلقة-.

٣٤- ديوان النابغة الذبياني.

٤٤- العمدة ١/٧٧.

٤٥- ديوان عدي بن زيد العبادي، ص١٨ محمد جبار العبيد.

٤٦- المصدر نفسه، ص٢٢.

٤٧- ديوان الخنساء.

٤٨- ديوان ابن الرومي.

٤٩- شرح ديوان زهير بن ابي سلمى، ص١٨-١٩ (المعلقة).

٥٠- ديوان عمرو بن معد بكري الزبيدي، ص١٥٦.

٥١- نظرية الادب، ص٢٤١.

٥٢- الاصمعيات، ١٥٢.

٥٣- شعر ربيعه بن مقروم الضبي، ص٣٥.

٥٤- ديوان امرئ القيس (المعلقة).

٥٥- ديوان الاعشى الكبير، ص٦.

٥٦- شرح ديوان بن زهير بن ابي سلمى.
٥٧- اسس النقد الادبي عند العرب، ص١٢٩.
٥٨- ديوان عنترة بن شداد (معلقته).
٥٩- المصدر نفسه.
٦٠- ابن زيدون.
٦١- نقد الشعر لقدامة بن جعفر، ص١٢٧.
٦٢- ديوان ابن الرومي.
٦٣- اسس النقد الادبي عند العرب.
٦٤- نقد الشعر قدامة بن جعفر، ص١٢٦.
٦٥- تمهيد في النقد الادبي الحديث وغريب، ص١٩١.
٦٦- ديوان الشريف الرضي.
٦٧- ديوان امرئ القيس (المعلقة).
٦٨- ديوان النابغة الذبياني.
٦٩- الشعراء الصعاليك، ص٢٤١، وتأريخ الادب العربي، عمر فروخ ١/٥، ص١١١.
٧٠- ديوان عنترة بن شداد.
٧١- ديوان النابغة الذبياني.
٧٢- اسس النقد الادبي عند العرب، ص٤٨٩.
٧٣- شعر الهذليل في العصر الجاهلي والاسلامي، ص١٦٣.
٧٤- ديوان بشار بن برد.
٧٥- تأريخ النقد الادبي، ص٦٨، تأليف داود سلوم، د. عناد غزوان، د. جلال خياط.
٧٦- المصدر نفسه، ص٧١، ٧٢، ٧٣.
٧٧- المصدر نفسه، ص٧١.
٧٨- اسس النقد الادبي عند العرب، ص٨٨.
٧٩- المصدر نفسه، ص٨٨.
٨٠- المصدر نفسه، ص٨٩.
٨١- الموازنة بين ابي تمام والبحتري، ص١٧٦.
٨٢- نقد الشعر لقدامة: ١٨، ١٩.

٨٣- المصدر نفسه، ص٥١.

٨٤- المصدر نفسه، ص٦٤.

٨٥- المصدر نفسه، ص٦٦.

٨٦- درساة الادب العربي، ٤٨، د. مصطفى ناصيف.

٨٧- دراسة الادب العربي، ص٤٩، د. مصطفى ناصيف.

ثبت المصادر والمراجع :-

- اسس النقد الادبي عند العرب: احمد احمد بدوي، مكتبة النهضة، مصر القاهرة، ١٩٥٩م.
- الاسلوب: احمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- اصول النقد الادبي: احمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
- بناء القصيدة عند الشريف الرضي: الدكتور عناد غزوان، ضمن الشريف الرضي دراسات في ذكراه الالفيه، دار آفاق عربية، ١٩٨٥م.
- البيان والتبين: الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي-مطبعة المدني الخامسة القاهرة، ١٩٨٥م.
- تأريخ الادب العربي من مطلع الجاهليةالى سقوط الدولة الاموية: عمر فروخ، دار العلم للملايين-بيروت، ١٩٦٩م.
- تأريخ النقد الادبي: د. داود سلوم، الدكتور عناد غزوان، الدكتور جلال الخياط-بغداد.
- جمهرة اشعار العرب في الجاهلية والاسلام: ابو زيد بن ابي الخطاب القرشي، تحقيق محمد علي البجاوي. دار النهضة نهضة مصر، ١٩٦٧م.
- حاضر النقد الادبي: ترجمة الدكتور محمود الربيعي. دار المعارف بمصر.
- الحيوان: للجاحظ، تحقيق وشروح عبد السلام محمد هارون المجمع العلمي العربي الاسلامي، الطبع الثالثة، بيروت، ١٩٦٩م.
- دراسة الادب العربي: الدكتور مصطفى ناصف، الدار القومية-مصر (د.ت).
- ديوان امرئ القيس: تحقيق ابو الفضل ابراهيم، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر، ١٩٨٤م.
- ديوان الخنساء: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.
- ديوان ذي الرمة: تصحيح وتحقيق كارليل هنري-مطبعة كلية كمبرج، ١٩١٩م.

- ديوان عدي بن زيد العبادي: حققه وجمعه محمد جبار المعبيد، دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٥م.
- ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي: صنعة هاشم الطعان، مطبعة الجمهورية، بغداد، ١٩٧٠م.
- ديوان عنترة: تحيقي محمد سعيد مولوي، المكتب الاسلامي، ١٩٧٠م.
- ديوان الهذليين: مصور عن طبعة دار الكتب، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ديوان النابغة الذبياني: تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف.
- دلائل الاعجاز: عبد زالقادر الجرجاني بمصر، ١٩٨٥م.
- شرح اشعار الهذليين: صنعة ابي سعيد الحسن بن الحسين السكري، تحقيق عبد الستار احمد فراج، مطبعة المدني، القاهرة.
- شرح ديوان حسان بن ثابت الانصاري: ضبطه وصححه عبد الرحمن البرقوقي، دار الاندلس- بيروت، ١٩٨٠م.
- شرح ديوان عمر بن ابي ربيعة بن ممفرم الضبي: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية - مطبعة السعادة - القاهرة، ١٩٦٠م.
- الشعر والشعراء: ابو محمد عبد الله بن مسلم قتيبة الدنيوري، تحقيق احمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م.
- الصورة في الشعر العربي ختى آخر القرن الثاني الهجري: الدكتور علي البطل، دار الاندلس الطبعة الثالثة - بيروت، ١٩٨٣م.
- الاصمعيات: ابو سعيد عبد الملك بن قريب الاصمعي، تحقيق احمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابو علي الحسن بن رشيق القيرواني، حققه محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الثانية مصر، ١٩٦٤م.
- نظرية الادب: اوستل وارين ويليك، ترجمة محي الدين صبحي، المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب، مطبعة خالد الطرابيشي، ١٩٧٢م.
- نقد الشعر: ابو الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق الكتور محمد عبد المنعم خفاجه، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).
- النقد المنهجي عند العرب: الدكتور محمد مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.


طبعت في
المكتب الأستشاري لنظم المعلومات والحاسبات الألكترونية
مركز الحاسبة الألكترونية / جامعة بغداد / الجادرية
هاتف ٧٧٦٢٢٤١

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها
كلية العلوم الإسلامية
جامعة بغداد

العدد: ٢

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

التخصيص بالاستثناء بعد جمل متعاطفة وأثره في الأحكام الشرعية

د. أحمد محمد البالبيساني

مقدمة

الحمد لله الذي استثنى عباده المتقين من تعذيب الأنام. والصلاة والسلام على النبي محمد الذي جاء لنا بأصول الإيمان والإسلام، وعلى آله وصحابته والتابعين لهم وجميع من بينوا لنا فقه الأحكام. وعلى سائر من التزم وابتغى أحكام الإسلام.

أما بعد :

فان الاستثناء بعد جمل متعاطفة مما بحثه علماء الأصول، فاختلفوا في تقريره فاثر اختلافهم هذا على فقه بعض الأحكام منه، فتنوعت المشارب واتحدت المآرب، وهو موضوع لم أجد فيما اطلعت عليه من افرده بالبحث والدراسة حديثا، فرأيت أن اكتب فيه شيئا يسيرا وابذل فيه محاولة قصيرة، لتوضيح سبب الاختلاف فيما انبنى على هذا الأصل، عسى أن أضع لبنة صغيرة في بناء صرح العلوم الشرعية، وراجيا من الله تعالى التوفيق والإعانة على ما فيه خير العلم والعلماء، والمغفرة عما أقع فيه من الأخطاء، انه هو الغفور الرحيم.

المبحث الأول

الاستثناء لغة واصطلاحا

تعريف الاستثناء لغة :

عرف بعض النحويين الاستثناء بأنه هو الإخراج من متعدد. وهو نوعان : استثناء متصل وهو ما كان المستثنى داخلا في المتعدد. نحو : عاد المسافرون إلا زيدا.

واستثناء منقطع وهو ما كان المستثنى غير داخل في المتعدد، نحو : جاءني القوم إلا فرسا [١]. ويكون الاستثناء بإلاّ وعدا وحاشا وسوى وخلا وغير ذلك...

تعريف الاستثناء في اصطلاح الأصوليين :

قال الغزالي رحمه الله : الاستثناء هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول[٢]. وأورد الآمدي على هذا التعريف أن قولنا (جاء القوم إلا زيدا) استثناء حقيقة وهي صيغة واحدة وليس بذي صيغ. كما إن قول القائل (رأيت أهل البلد ولم أر زيدا) دال على إن المذكور فيهما لم يرد بالقول الأول مع انه ليس من الاستثناء في شيء.

وردّ أيضا ما نقله من تعريف للنحويين بان (الاستثناء إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ إلا أو ما يقوم مقامه) بأنه منتقض بقول القائل (رأيت أهل البلد ولم أر زيدا) من حيث انه قائم مقام (إلا زيدا) في إخراج بعض الجملة عن الجملة وليس باستثناء. ثم عرف الاستثناء بقوله : (الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف إلا أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية[٣]. وفي هذا التعريف من التطويل ما لا يخفى، فهو أشبه بالشرح.

---

(١) الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب للعلامة نور الدين عبد الرحمن الجامي ٤١٢/١.

(٢) المستصفى ١٦٣/٢.

(٣) الاحكام في اصول الاحكام للأمدي ٢ / ٢٦٥.

وعرف ابن حزم الاستثناء بأنه : (تخصيص بعض الشيء من جملته أو إخراج شيء مما أدخلت فيه شيئا آخر[٤]. وهذا التعريف غير مانع من دخول غير الاستثناء من المخصصات فيه.

وأنسب تعريف اطلعت عليه هو قول الإمام السبكي الاستثناء هو الإخراج من متعدد بإلا وإحدى أخواتها من متكلم واحد[٥].

ويقاربه ما جاء في مسلم الثبوت بأنه ما دل على مخالفه للحكم السابق بإلا وأخواتها[٦].

لكن الأول اجمع وأمنع.

المبحث الثاني

شروط عمل الاستثناء

اشترط الفقهاء لعمل الاستثناء شروطا، منها ما اتفق عليها ومنها ما اختلف فيها وهي :

الشرط الأول :

أن يكون الاستثناء متصلا أي لا يؤخر عن المستثنى منه بمدة يخل باتصال الكلام وإتمامه.. فلو قال : اضربوا المجرمين ثم بعد ساعة أو اكثر قال : إلا زيدا، لم يعدا استثناء[٧] بخلاف ما لو قال: اضربوا المجرمين فعطس ثم قال بعد عطاسه مباشرة إلا زيدا فانه يصح، لان العطاس ونحوه من الذي لا يمنع اتصال الكلام وإتمامه بعدها[٨]. ونقل عن ابن عباس رضى الله عنه قوله بجواز تأخير الاستثناء الى سنة والى شهر والى آخر العمر إلا إن بعض العلماء استبعد صدور مثل هذا الرأي عن ابن عباس وطعنوا في صحة

---

(٤) الاحكام في اصول الاحكام للآمدي ٢ / ٢٦٥.

(٥) الاحكام في اصول الاحكام للآمدي ٢ / ٢٦٥.

(٦) الاحكام في اصول الاحكام للآمدي ٢ / ٢٦٥.

(٧) المستصفى ٢/١٦٤.

(٨) مسلم الثبوت بهامش المستصفى ٣٢١/١.

النقل، ومنهم من أوله بأنه أراد إذا نوى الاستثناء أثناء قوله الأول ثم أخره فيدين فيما بينه وبين الله تعالى[٩].

الشرط الثاني :

أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه نحو : جاء الناس إلا زيدا.

اختلف في هذا الشرط، فأجاز جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية وابن حزم الظاهري الاستثناء المنقطع، نحو : جاء القوم إلا حمارا[١٠]. ومنعه بعض الشافعية والظاهرية[١١] فاشترطوا أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه. دليل المجوزين قوله تعالى ﴿فسجد الملئكة كلهم أجمعون إلا إبليس﴾[١٢] وقوله تعالى ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ﴾حيث استثنى تعالى إبليس من الملائكة وهو ليس من جنسهم واستثنى القتل الخطأ من العمد وهما مختلفان :

وأجاب المانعون بأن المستثنى هنا يدخل تحت اللفظ اصلا وهو كقول القائل ما في الدار رجل الا امرأة، وكقول الشاعر :

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

وقالوا بان إلا في هذه المواضع معناه لكن لابتداء جملة جديدة.

الشرط الثالث :

أن لا يكون الاستثناء مستغرقا للمستثنى منه، كأن يقول : عليّ عشرة إلا عشرة. فالاستثناء هنا باطل أي لا أثر له في الحكم عند جمهور العلماء[١٤].

وقد نقل القرافي الإجماع على ذلك[١٥] . لكن الشيخ جلال المحلي نقل خرق الإجماع من البعض منهم ابن طلحة الذي نقل عنه انه من قال لامرأته أنت طالق ثلاثا إلا

---

(٩) المستصفى ١٦٤/٢، مسلم الثبوت ٣٢١/١.

(١٠) المستصفى ١٦٧/٢، مسلم الثبوت ٣١٦/١، الاحكام لابن حزم ٤/١٠.

(١١) المستصفى ١٦٧/٢، الاحكام لابن حزم ٤/١٠.

(١٢) الحجر، آية ٣٠.

(١٤) فواتح الرحموت ٣٢٣/١، المستصفى ١٧٠/٢، الاحكام لابن حزم ١٠/٤

(١٥) الفروق للقرافي ١٠٨/١

ثلاثا لا يقع عليه طلاق. مما يدل على إجازته الاستغراق. إلا إن السبكي عد رأيه شاذا حيث قال: (ولا يجوز المستغرق خلافا للشذوذ)[١٦].

أما استثناء الأكثر من الجملة وبقاء الأقل، فقد أجازه جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين. فلو قال : له عليّ عشرة إلا تسعة لزمه واحد.

وذهب بعض فقهاء المالكية والحنابلة إلى عدم جوازه[١٧]. دليل الأولين قوله تعالى ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾[١٨] من حيث إن الكافرين أكثر عددا من المؤمنين لقوله تعالى ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾[١٩] وقول النبي ﷺ (إنا في الأمم التي تدخل النار كالشعرة السوداء في الثور الأبيض)[٢٠].

وقالوا بان الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فيها، فجاز إخراج الأكثرية كالتخصيص بالدليل المنفضل وكاستثناء الأقل.

ودليل المانعين إن الاستثناء على خلاف الأصل لكونه إنكارا بعد إقرار وجحدا بعد اعتراف، غير أنا خالفناه في استثناء الأقل لمعنى لا يوجد في الأكثر لذا لا يقال بصحته.

مسألة : الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي

إن الاستثناء من النفي إثبات نحو (ليس في المدينة عالم إلا زيدا). ومن الإثبات نفي نحو : (جاء القوم إلا زيدا) وعلى هذا جمهور علماء المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية[٢١].

فلو قال شخص لعبده ما أنت إلا حر عتق، أو قال لزوجته : ما أنت إلا طالق. طلقت عليه.

---

(١٦) حاشية البناني على جمع الجوامع ١٤/٢.

(١٧) الاحكام لابن حزم ١٦٢١٥/٤، الاحكام للآمدي ٢٧٥/٢.

(١٨) سورة الحجر الآية -٤٢ -.

(١٩) سورة يوسف الآية -١٠٣ -.

(٢٠) الاحكام لابن حزم ١٨/٤، الاحكام للآمدي ٢٧٦/٢.

(٢١) الاحكام للآمدي ٢٧٦/٢، الاحكام لابن حزم ١٨/٤، فصول البدائع ٢/ ١٠٩، جمع الجوامع ٢/ ١٥.

وعند أبي حنيفة رحمه الله وبعض الحنفية انه الاستثناء من النفي ليس إثباتا ومن الإثبات ليس نفيا. لان الحكم في صدر الجملة مسكوت عنه، وإنما هو لبيان أن الحكم على ما عداه[٢٢].

وحجة الجمهور أن كلمة (لا اله إلا الله) مثبت للالوهية والوحدانية لله سبحانه وتعالى وناف لهما عما سواه، ولو كان غير ذلك لما كان توحيدا، وهو خلاف الاجماع. وإذا قال قائل : لا عالم في البلد إلا زيد، كان ذلك من أدلّ الألفاظ على علم زيد وفضله، ومتبادر إلى ذهن كل سامع لغوي، وكذلك ما هو من هذا القبيل[٢٣].

وأجاب الحنفية عن ذلك بان إثبات التوحيد بعد النفي في كلمة لا اله إلا الله حصل بالعرف الشرعي لا الوضعي اللغوي[٢٤] وأولوا مراد الإجماع ذلك بان مرادهم في أن الاستثناء من النفي إثبات عدم النفي ومن الإثبات نفي عدم الإثبات[٢٥]...

ويمكن الإيراد على كلامهم في كلمة التوحيد بان المبحوث في الاستثناء هنا هو جانبه الأصولي والشرعي في اصطلاح علماء الأصول لا اللغة.

وكما أن تأويلهم لمراد الإجماع بعيد وأعمال للألفاظ في غير محلها. والله أعلم.

المبحث الثالث

الاستثناء بعد جمل متعاطفة

ورد الاستثناء بعد جمل متعددة متعاطفة في آيات متعددة من القرآن الكريم ، منها ما اتفقوا على رجوع الاستثناء الى الجملة الأخيرة منها فقط كقوله تعالى ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدّقوا . .﴾[٢٦] فاتفقوا

(٢٢) فواتح الرحموت ٣٢٧/٢.

(٢٣) الاحكام للآمدي ٢٩٧/٢.

(٢٤) مرآة الاصول في شرح مرقاة الاصول ص٣٥٤.

(٢٥) مرآة الوصول ص٣٥٤ .

(٢٦) سورة المائدة -٨٩-.

على أن قوله تعالى ﴿إلا أن يصدقوا﴾ راجع الى الدية فقط لأنه لا يحتمل غيره من حيث إن تحرير الرقبة من حقوق الله تعالى لا يمكن التصدق به والعدول عنه بالاتفاق[٢٦].

ومنها ما اتفقوا على رجوع الاستثناء إلى جميع جمله. كما في قوله تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم﴾ [٢٧].

فالاستثناء هنا وهو قوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ راجع إلى الخصال الثلاثة التي قبله باتفاق العلماء[٢٨].

ومنها ما اختلفوا في رجوع الاستثناء إلى أي من جملها المتعددة.

كما في قوله تعالى ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم . ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾ [٢٩].

ومعنى الآية انه إذا بلغ ضعاف النفوس من المسلمين أو المنافقين بعض أسرار الرسول ﷺ من بعث السرايا وظفر المسلمين أو عدمها أفشوه وتحدثوا به، فكان في ذلك ضرر على المسلمين، ولو تركوا أمر ذلك الى الرسول ﷺ وكبار الصحابة والقواد منهم لعلموا بذكائهم وحسن تدبيرهم ما يتخذون تجاه ذلك من الإجراءات، ولولا فضل الله تعالى ورحمته ببعثه النبي ﷺ وتوجيهه لاتبعتم الشيطان إلا قليلا[٣٠].

فاختلف العلماء في عود الاستثناء (إلا قليلا) الى ما قبله من الجمل على آراء :

الأول : إن الاستثناء راجع الى الإذاعة : أي وإذا جاءهم أمر من الأمن والخوف أذاعوا به إلا قليلا.. وروي ذلك عن ابن عباس واختاره الفراء وابن جرير الطبري[٣١].

---

(٢٦) الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٣٢٣/٥.

(٢٧) النساء -٨٤-.

(٢٨) بداية المجتهد ٣٣٨/١.

(٢٩) النساء -٦٣-.

(٣٠) مستفاد من تفسير الخازن ٤٠٧/١، والقرطبي ٢٩١/٥.

(٣١) القرطبي ٢٩١/٥ ، الخازن ٤٠٧/١ .

الثاني : انه راجع إلى المستنبطين : أي لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلا منهم : وهو قول الحسن وقتادة والطبري واختاره ابن قتيبة[٣٢].

الثالث : إن الاستثناء راجع إلى قوله تعالى ﴿لاتبعتم الشيطان﴾ أي لولا هداية الله ورسوله لاتبعتم الشيطان إلا قليلا منكم فمن كان موحدا قبل البعثة كزيد بن عمرو بن نقيل وقس بن ساعدة وويس القرني وهو قول جمهور العلماء [٣٣].

الرابع : إن الاستثناء في تلك الآيات مراجع إلى المخاطبين، فاستثنى بعضهم من الفضل والرحمة، أي إن الله رحمكم وتفضل عليكم حاشا قليلا منكم لم يرحمهم ولا تفضل عليهم وهم الكفار والمنافقون منكم، فلم تتبعوا الشيطان بفضل الله ورحمته[٣٤].

واختار ابن حزم القول الأخير وقال ان الاستثناء لا يجوز ان يعود الى ابعد مذكور، ورد القول الثالث بأنه لولا فضل الله ورحمته لاتبع زيد وقيس وغيرهم الشيطان أيضا.

أصل المسألة :

اختلف العلماء في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة من حيث رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط أو إلى جميعها إن لم يكن هناك مانع على ثلاثة آراء هي :

الرأي الأول :

عند الإمام الشافعي وأصحابه ﷺ إن الاستثناء إذا تعقب جملا متعاطفة رجع إلى جميع تلك الجمل عند عدم وجود مانع، ونسب القرطبي هذا الرأي إلى الجمهور[٣٥].

---

(٣٢) المصدران السابقان.

(٣٣) المستصفى ١١٨/٢، القرطبي ٢٩٢/٥، الخازن ٤٠٧/١.

(٣٤) الاحكام لابن حزم ٢٣،٢٢/٤،القرطبي ٢٩٢/٥.

(٣٥) الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ١٧٩/١٢، تخريج الفروع على للزنجاني ص٢٠٤.

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

١- انه لا فرق بين أن تقول : اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب، وبين قوله : اضرب من قتل وسرق وزنا إلا من تاب في رجوع الاستثناء إلى الجميع[٣٦].

ورَدّ هذا بأنه إن قيل لا فارق بين الجملة والجملتين في أمر ما لزم أن يكون المتكثر واحدا والواحد متكثرا، وهو محال، وان قيل بالفرق فلابد من جامع موجب للاشتراك في الحكم[٣٧].

وقيل فيه أيضا بان هذا قياس ولا مجال للقياس في اللغة[٣٨].

٢- إنه لو قال عليّ خمسة خمسة إلا سبعة فالإجماع على أنه يكون مقرا بثلاثة لأنه لو كان راجعا إلى الأخيرة فقط يكون مستغرقا والاستثناء المستغرق باطل. وحيث ثبت انه يكون مقرا بثلاثة ثبت إن الاستثناء راجع إلى الجميع[٣٩].

٣- الإجماع منعقد على أن الاستثناء المعلق بمشيئة الله تعالى والمقيد بالشرط يرجع إلى جميع الجمل فلو قال: والله لا أكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيدا إن شاء الله تعالى، رجع الاستثناء إلى الجميع فلا يحنث[٤٠].

ولو قال نساؤه طوالق وأمواله صدقة وعبيده أحرار رجع الى الجميع فلا يقع شيء من الأحكام فكذلك الاستثناء يرجع إلى الجميع[٤١].

وقال الآمدي إن حجة رجوع الاستثناء بقوله (إن شاء الله) راجع إلى الجميع باطلة، لان العلماء وان أطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فهو مجاز وليس بحقيقة. لان ذلك شرط كما في قوله (إن دخلت الدار...) ويدل على كونه شرطا جواز دخوله على الواحد كقوله (أنت طالق إن شاء الله) والاستثناء لا يدخل على الواحد.

---

(٣٦) تخريج الفروع على الاصول ص٢٠٤.

(٣٧) الاحكام للآمدي ٢/٢٨٠.

(٣٨) المستصفى للغزالي ٢/١٧٤ والمصدر السابق.

(٣٩) تخريج الفروع على الاصول للزبخاني ص٢٠٤.

(٤٠) المستصفى ٢/١٧٥.

(٤١) تخريج الفروع ص٢٠٥

فإذا كان شـرطا وليس استثناء فـلا يلزم من عوده على الجميع عود الاستثناء إلا بطريق القياس والقياس في اللغة باطل[٤٢].

٤- قال ابن حزم إذا لم يكن هناك نص بيان على إن الاستثناء مردود على بعضها دون بعض فالواجب حمله على أنه مردود على جميعها لأنه ليس بعضها أولى من بعض[٤٣]. وهذا ما أشار اليه الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع حيث قال : (والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل حيث صلح له لأنه الظاهر مطلقا) لكنه فرق بين ما إذا كانت الجمل متعاطفة بالواو أو بالفاء أو بثم فعنده إذا كانت الجمل متعاطفة بالأخيرين رجع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط[٤٤].

الرأي الثاني :

إن الاستثناء بعد جملة متعاطفة راجع إلى الجملة الأخيرة فقط عند أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه. واستدلوا بما يأتي :-

١-إن رجوع الاستثناء إلى الأخيرة قطعي ظاهرا بالإجماع ولما كان رجوعه إلى غيرها إما مشتركا عند قوم أو متوقفا فيه عند قوم آخر. فهذان الحالان وهما الوقف والاشتراك يقضيان بصحة رجوعه الى الأخيرة لأنهما يقضيان بالرجوع الى الأخيرة والتوقف في غيرها الى أن يقوم الدليل. فضلا عن إن الشك والتوقف لا يثبتان حكما[٤٥].

وأجيب عن هذا بان الشك والتوقف في رجوع الاستثناء إلى الجميع غير مسلم، لان الكلام لم يتم بأوله مع وجود التعاطف حتى جاء الاستثناء فيكون راجعا إلى الكل.

ثم إن قيام الدليل على صحة رجوع الاستثناء إلى الأول يقين وليس بشك لان ظاهر اللفظ رده على ما قبله وتخصيص الظاهر بلا دليل لا يجوز[٤٦].

---

(٤٢) الاحكام للآمدي ٢٨١/٢، المستصفى ١٧٤/٢.

(٤٣) الاحكام لابن حزم ٢١/٤.

(٤٤) جمع الجوامع بحاشية البناني وشرح المحلي ١٧/٢.

(٤٥) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٣٣٣/١.

(٤٦) الأحكام لابن حزم ٢٢/٤ .

٢- انه لو تتابع استثناء بعد استثناء كان الثاني راجعا إلى الاستثناء الذي قبله لا إلى المستثنى منه، فلو قيل : له عليّ عشرة إلا خمسة إلا درهما كان هذا الاستثناء راجعا الذي تقدمه لا إلى المستثنى منه. ففي القول برجوع الاستثناء إلى جميع الجمل يكون راجعا إلى المستثنى والمستثنى منه وهو ممتنع.

٣- لو قيل برجوع الاستثناء إلى جميع الجمل أدى ذلك إلى اجتماع عاملين في معمول واحد، والعاملان لا يجوز اجتماعهما على معمول واحد إذ قد يكون أحدهما نصبا كما في قوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ والآخر رفعا كقوله تعالى ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ فيمتنع النصب والرفع في محل واحد.

وأجيب عن هذا بأنه نقل عن المبرد إن العامل في الاستثناء هو (إلا) بتقدير أستثني، فعلى هذا لا يؤدي إلى اجتماع عاملين في معمول واحد[٤٧].

الرأي الثالث :

انه مادام الاحتمال قائما بين رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل واقتصارها على الجملة الأخيرة نتوقف عن القول بأحد الأمرين حتى يظهر الدليل على ترجيح أحد الأمرين على الآخر، وسمى القائلون بهذا الرأي بالواقفية، وأيدهم الغزالي إلا انه قال : إن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعممين أولى لان العطف يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه.

ورأي الآمدي انه إذا ظهر كون الواو للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الأخيرة لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى، وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف أو الابتداء فالواجب إنما هو الوقف.

وحجة الواقفية إن العرب تستعمل كلا الأمرين، ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فيجب التوقف إلى أن يثبت نقل متوافر من أهل اللغة انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر.

ولكن القول بالتوقف يحتاج إلى وقفة إزاءه لأنه من المعلوم إن السنة جميعها قد جمعت واللغة كلها استقرأت في أوانه فلما لم يظهر دليل نقلي أو لغوي لترجيح أحد

---

(٤٧) تخريج الفروع ص٢٠٧.

الاحتمالين على الآخر لا يعني ذلك أن نقف مكتوفي الأيدي أمام حكم شرعي تمس الحاجة إليه، بل لابد من الاستعانة بالدليل العقلي والقياس على أشباهه مما ورد في النقل. أو حسب القواعد الشرعية المقتضية لتحقيق المصلحة في ذلك أو درء المفسدة عنه.

الرأي الرابع :

نقل الآمدي القاضي عبد الجبار أبو حسين البصري وجماعته من المعتزلة أنه :

إن كان الشروع في الجملة الثانية إضرابا عن الأولى ولا يضمر فيها شيء مما في الأولى، فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة. لان الظاهر انه لم ينقل عن الجملة الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها إلا وقد تم مقصوده منها. وذلك أقسام :

الأول : أن تختلف الجملتان نوعا نحو : (اكرم بني تميم والنحاةُ بصريون إلا البغاددة) إذا الجملة الأولى أمر والثانية خبر.

الثاني : أن تتحدا نوعا وتختلفا اسما وحكما، كما لو قال : (اكرم بني تميم واضرب ربيعة إلا الطوال)، إذ هما أمران.

الثالث : أن تتحدا نوعا وتشتركا حكما لا اسما نحو : (سلم على بني تميم وسلم على بني ربيعة إلا الطوال).

الرابع : أن تتحدا نوعا وتشتركا اسما لا حكما، ولا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض نحو (سلم على بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال).

أما إن لم تكن الجملة الأخيرة مضربة عن الأولى بل لها نوع تعلق فالاستثناء راجع إلى الكل، وذلك أيضا أربعة أقسام :

الأول : أن تتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما، غير إن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد نحو (اكرم بني تميم وسلم على بني تميم إلا الطوال). لاشتراكهما في غرض الإعظام.

الثاني : أن تتحد الجملتان نوعا وتختلفا حكما واسم الأولى مضمر في الثانية، نحو : (اكرم بني تميم واستأجرهم وربيعة إلا الطوال.

الثالث : أن تختلف الجملتان نوعا وتتحدا حكما نحو (اكرم بني تميم وربيعة إلا الطوال).

الرابع : أن تختلف نوع الجمل المتعاقبة إلا أنه اضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم. أو كان غرض الأحكام المختلفة فيها واحدا كما في آية القذف، فأن جملها مختلفة النوع

لكنها مشتركة في غرض الانتقام والإهانة ، فهي داخلة في القسم الأول وكذلك هي داخلة في القسم الثاني من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها[٤٨].

المبحث الرابع

أثـر الخـــلاف

ترتب على هذا الخلاف في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أو إلى جميع الجمل اختلافهم فيما يأتي:

الأول : آية القذف...

ترتب على الخلاف الأصولي في عود الاستثناء إلى أقرب مذكور أم إلى جميع الجمل، اختلاف الفقهاء في الاستثناء الذي ورد في آية القذف وهي قوله تعالى ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا . . .﴾ [٤٩]

فالآية الكريمة تضمنت ثلاثة أحكام تجاه الذين يرمون أي يقذفون أو يتهمون المحصنات -أي العفيفات- بالزنا. الأول : جلده ثمانين جلدة، والثاني : عدم قبول شهادته أي ردها أبدا، والثالث : صيرورته فاسقا أي صاحب كبيرة، أو خارجا عن طاعة الله تعالى[٥٠].

فالاستثناء هنا وهو قوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا﴾ لا يشمل الجلد بالإجماع، إلا ما حكي عن الشعبي أنه قال : (الاستثناء من الأحكام الثلاثة إذا تاب وظهرت توبته لم يحد وقبلت شهادته وزال عنه التفسيق لأنه قد صار ممن يرضى الشهداء بدليل قوله تعالى ﴿واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا﴾ [٥١] .

---

(٤٨) الاحكام للآمدي ٢٧٩/٢.

(٤٩) تفسير الخازن ٣٣٥/٣، تفسير القرطبي ١٧٢/١٢.

(٥٠) تفسبر الخازن ٣٣٥/٣، تفسير القرطبي ١٧٢/١٢.

(٥١) القرطبي ١٧٩/١٢.

ويعمل الاستثناء في فسقه فيرتفع إذا تاب بإجماع العلماء[٥٢].

لكن العلماء اختلفوا في عمل الاستثناء في رد شهادته على اصل اختلافهم في رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدمته من الجمل أم إلى اقرب مذكور فقط.

فعند الشافعي : إن القاذف إذا تاب تقبل شهادته لأنه الاستثناء المذكور يرجع إلى جميع الجمل التي تقدمته فيرتفع رد الشهادة كما يرتفع الفسق[٥٣].

وعند أبي حنيفة لا تقبل شهادته أبدا لاختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة فقط[٥٤]. وهو قول شريح القاضي وابراهيم النخعي والحسن البصري وسفيان الثوري[٥٥] .

والذي يبدو لي هنا أنه لما كانت الحالات المذكورة كلها قد وردت في القرآن الكريم باتفاق العلماء، مما يدل على إن كل حالة منها ممكنة وغير ممتنعة فيما لم يظهر دليل على حالة بعينها، ففي حالة عدم التعيين تعرض المسألة على الشرع واللغة فإن كان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل أو إلى بعضها ممتنعا شرعا أو لغة قلنا برجوعه إلى ما يصلح الرجوع إليه وان لم يكن ممتنعا في الشرع ولا في اللغة حكمنا مقاصد الشريعة، فإن كان محققا لمقصد من مقاصدها قلنا بما يحقق ذلك المقصد حيث يحققه.

ولما كان إعمال الاستثناء في قبول شهادة التائب أولى من عدم إعماله من حيث تحقيق مصلحة ذلك الشخص وإعادة اعتباره حتى لا يحمله رد الفعل على الإضرار والتمادي في الفسق، مع عدم وجود مانع شرعي ولغوي من ذلك، كان قبول شهادته اقرب للنفس من عدم قبولها بعد التوبة. والإسلام بنى على التسامح والتيسير ورفع الحرج.

ثانيا : آية تحريم الميتة والدم وغيرها...

آية أخرى ورد فيها الاستثناء بعد مذكورات متعددة وهي قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق. . . ﴾[٥٦].

---

(٥٢) المصدر السابق، الاحكام للأمدي ٢٧٩/٢، تخريج الفروع ص٢٠٧، المستصفى ١٧٨/٢.

(٥٣) المستصفى ١٧٨/٢.

(٥٤) تخريج الفروع ص٢٠٧.

(٥٥) تفسير القرطبي ١٢/ ١٧٩.

(٥٦) سورة المائدة الآية -٣-.

وقبل أن نتناول مناقشة رجوع الاستثناء إلى ما يرجع اليه لابد من بيان إجمالي لمفردات الآية الكريمة لتوضيح معناها :

فالميتة : هي البهيمة التي تموت حتف أنفها، أو ما فارقته الحياة من غير ذكاة مما يذبح ويؤكل لحمه [٥٧].

والدم : هو السائل المسفوح الجاري[٥٨].

ولحم الخنزير : معروف، وكل الخنزير نجس ولكن ذكر لحمه لأنه المقصود بيان حكمه في هذه الآية[٥٩].

وما أُهل لغير الله به : أي ما ذكر على ذبحه غير اسم الله تعالى[٦٠].

والمنخنقة : وهي التي تموت خنقا وهو حبس النفس سواء أفعل بها آدمي أو اتفق لها ذلك، وكان أهل الجاهلية يخنقون الشاة وغيرها فإذا ماتت أكلوها[٦١].

والموقوذة : هي التي ترمى أو تضرب بحجر أو عصا أو بما مثلها حتى تموت من غير تذكية[٦٢].

والمتردية : هي التي تتردى من العلو الى السفل فتموت، سواء أوقع بنفسها أم ألقاها غيرها[٦٣].

والنطحية : هي الشاة تنطحها أخرى أو غير ذلك فتموت قبل أن تذكي، وهي منطوحة[٦٤].

وما أكل السبع : أي ما افترسه ذو ناب أو أظفار من الحيوان كالأسد والنمر والذئب وغيرها فأكل منه بعضه[٦٥].

إلا ما ذكيتم : أي إلا ما أدركتم ذكاته وقد بقيت فيه حياة مستقرة[٦٦].

---

(٥٧) الجامع لاحكام القرآن ٣١٧/٢.

(٥٨) تفسير الخازن ٤٦١/١.

(٥٩) تفسير النفسي ٤٦١/١.

(٦٠) الخازن ٤٦١/١، القرطبي ٢٢٣/٢.

(٦١) القرطبي ٤٨/٦، الخازن ٤٦٢/١.

(٦٢) المصدران السابقان نفسهما.

(٦٣) المصدران السابقان.

(٦٤) القرطبي ٤٩/٦، تفسير النفسي ٤٦٢/١.

(٦٥) الخازن ٤٦٢/١، القرطبي ٤٩/٦.

(٦٦) الخازن ٤٦٢/١.

واختلف العلماء في رجوع هذا الاستثناء إلى المذكورات قبله على ما يأتي :

١- إن الاستثناء يرجع إلى جميع المحرمات المذكورة قبله من قوله تعالى ﴿والمنخنقة..إلى وما أكل السبع..﴾ أي يشمل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وكذلك ﴿ما أكل السبع...﴾ فيكون المعنى : إذا أدركتم تلك الأشياء قبل أن تخرج منها الحياة فذبحتموها فهي حلال لكم. وهذا قول جمهور الصحابة وعامة العلماء منهم علي بن أبي طالب وابن عباس والحسن وقتادة وأبو حنيفة والشافعي وأحمد(٦٧).

قال ابن عباس : ما أدركتم من هذا كله وفيه روح فاذبحوه فهو حلال(٦٨).

٢- إن الاستثناء هو مما أكل السبع خاصة وليس مما قبل ذلك من المذكورات، وهو قول الكلبي..(٦٩) أي إن ما أكله السبع وفصله عن الجسم فهو حرام والباقي إذا أدرك ذكاته وفيه روح فكلوه(٧٠).

٣- وهناك قول آخر يقول بأنه لا يحل مما ذكر من المستثنى إذا بلغ حالة لا يعيش مثلها فيها إذا تركت. وهو قول المدنيين والمشهور من قول مالك واليه ذهب اسماعيل القاضي وجماعة من المالكيين البغداديين. وذكر قول عن الشافعي أنها لا تؤكل إذا بلغ منها السبع أو التردي إلى مالا حياة معه...(٧١).

فالاستثناء على هذا القول يكون منقطعا أي حرمت عليكم هذه الأشياء لكن ما ذكيتم فهو الذي لم يحرم، أي إن المستثنى غير مذكور في المستثنيات منه قبله.

٤- لا يشمل الاستثناء الميتة والدم ولحم الخنزير بالإجماع(٧٢)، أما الخنزير فلأنها محرمة لذاتها بنص القرآن فلا تطهر ولا تحل بالذكاة. وأما الدم فهو نجس محرم لذاته بالنص أيضا وهو المقصود إخراجه بالذكاة لتطهير اللحم منه إلا ما اختلط به فلا يمكن فصله

---

(٦٧) القرطبي ٦/٥٠، تفسير ابن كثير ٢/١١، حاشية الفتوحات الالهية للشيخ سليمان الجمل علي الجلالين ٤٨٧/١.

(٦٨) تفسير الخازن ٤٦٢/١.

(٦٩) الخازن ٤٦٢/١.

(٧٠) الخازن ١/ ٤٦٢، حاشية الشيخ سليمان الجمل علي الجلالين ٤٨٧/١.

(٧١) تفسير القرطبي ٦/٥٠، الخازن ٤٦٢/١.

(٧٢) المصدران السابقان.

منه. وأما الميتة فلا ينفعها الذكاة لان الذبح لانهار الدم واستخراجه والميتة ينجمد دمه داخل العروق واللحم فينجس كله.

وكذلك لا يشمل الاستثناء ما أهل لغير الله به لأنه محرم لغيره وهو كونه فسقا لذبحها لغير الله تعالى كما جاء في قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتا أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به﴾[٧٣].

وكذلك قوله تعالى ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله﴾[٧٤].

أما جلد الميتة وشعرها وقرنها فهو موضوع آخر غير داخل في موضوعنا هذا وإنما تتناولها أدلة أخرى من السنة على الخلاف الموجود بين الفقهاء لا علاقة له بالاستثناء المذكور في الآية ولذلك لم نتطرق إليه.

ثالثا : آية المحاربين...

قال تعالى ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الحياة الدنيا، ولهم في الآخرة عذاب عظيم . إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾ [٧٥].

هذه الآية تضمنت أحكاما متعددة لمن حارب أولياء الله ورسوله وسعى في الأرض فسادا بحمل السلاح والخروج على المسلمين وقتل الأنفس واخذ الأموال وقطع الطريق وهي :

١- القتل، ٢- الصلب، ٣- قطع الأيدي والأرجل من خلاف، ٤- النفي من الأرض، قيل هو النفي إلى بلد آخر وقيل هو السجن.

ولفظة أو المذكورة في الآية ورد فيها رأيان :

الأول : أنها للتخيير، أي إن الإمام مخير في أولئك المحاربين، إن شاء قتلهم وان شاء صلبهم وان شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وان شاء نفاهم من الأرض [٧٦].

---

(٧٣) الانعام -١٤٥-.

(٧٤) البقرة -٣٣-.

(٧٥) المائدة -٣٣-.

(٧٦) الخازن ٢/٤٩٠، القرطبي ١٥١/٦.

الثاني : إن لفظة أو للبيان وليست للتخيير، فإذا قتلوا واخذوا المال قتلوا وصلبوا، وإذا قتلوا فقط ولم يأخذوا المال قتلوا فقط، وإذا اخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا أخافوا الطريق ولم يقتلوا ولم يأخذوا المال نُفوا من الأرض[٧٧].

وما يتعلق بموضوعنا هنا هو الاستثناء الوارد من العقوبة إذا هم تابوا وعادوا قبل الظفر بهم، إذ قال تعالى (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم).

فباتفاق العلماء ان الاستثناء راجع إلى جميع ما تقدمه ولا خلاف في شموله لحقوق الله تعالى، أما ما يتعلق بحقوق الآدميين من القتل واخذ المال فهل يشملها الاستثناء أم لا ؟ فيه رأيان :

الأول : إن حقوق الله تسقط بالتوبة قبل القدرة عليهم، أما القصاص وحقوق الناس فلا تسقط وهو قول مالك والشافعي وأحمد[٧٨].

الثاني : أنه يسقط عنه جميع الحقوق سواء أكان لله تعالى أم للناس بشرط اخذ الآمان، إلا ما كان في يده فيسترد منه إلى صاحبه، وهو قول علي بن أبي طالب ومالك والاوزاعي[٧٩].

ويمكن القول بأنه مادام الاستثناء يعود إلى جميع ما تقدمه بالاتفاق فهو يشمل حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين ولكن حقوق الآدميين يمكن تعويضها للمتضررين من قبل الدولة، حتى لا يحملهم المسآءلة عن حقوق الناس والعجز عن أدائها على البغي والمحاربة ثانية.

الخاتمة ونتيجة البحث

عند النظر إلى ما تقدم في هذا البحث نلاحظ أن المسألة عود الاستثناء إلى جميع أو بعض ما تقدمه أو إلى اقرب مذكور لا يقتصر معرفته على ما في النصوص الشرعية ولا يمكن البت فيه اعتمادا على اللغة فقط، لأنه لو كان في اللغة راجعا إلى كل ما تقدمه ما كان يحصل امتناع رجوعه إلى ما هو ثابت حكمه بأدلة أخرى، كما رأينا امتناع رجوع

---

(٧٧) المصدر السابق.

(٧٨) الغنى لابن قدامة ٢٩٥/٨، القرطبي ١٥٥/٦.

(٧٩) الخازن ٤٩١/٢، القرطبي ١٥٥/٦.

الاستثناء إلى الميتة والدم ولحم الخنزير، لأن القرآن إنما نزل حسب أساليب العرب آنذاك في الكلام، كذلك لو كان رجوعه الى أقرب مذكور ثابتا باللغة رأيا واحدا لما حصل رجوعه الى جميع ما تقدمه في بعض الآيات التي سبق ذكرها باتفاق العلماء.

لذلك يمكن القول بأن الاستثناء يصلح رجوعه في اللغة إلى أقرب مذكور كما يصلح رجوعه إلى جميع أو بعض ما تقدمه من المذكورات، ويتعين الاختيار من ذلك حسب مراد الشارع وهو يختلف باختلاف الأحكام ويثبت بأدلة شرعية أخرى لا لغوية.

ولكن المشكلة تبقى قائمة فيما يجري في كلام الناس إذا رفع إلى القضاء عند التخاصم.

كما لو وصى شخص فقال : يعطى كذا من مالي بعد وفاتي للفقراء وكذا منه لأقاربي -وسماهم- وكذا للمساجد إلا إن لم تجدوا فيه مصلحة.

فيعود الأمر هنا لاجتهاد القاضي في إرجاع الاستثناء إلى المساجد فقط أم إلى بعض تلك المذكورات أو جميعها حسب ما يرى من المصلحة العامة أو الخاصة للورثة أو يحكم قواعد الشريعة في ذلك ليصل إلى الحكم الصحيح أو المناسب.

وأما ما يصدر من النصوص القانونية للدولة : كما لو صدر قرار نصه (الفارون والمتخلفون من الخدمة العسكرية والذين تركوا أعمالهم ووظائفهم معفون من المسؤوليات القانونية إذا عادوا وسلموا أنفسهم خلال فترة كذا إلا من ذهب إلى دولة معادية).

فالعبارة (إلا من ذهب إلى دولة معادية) يمكن معرفة القصد منها بالرجوع إلى مصدري القرار أنفسهم والاستفسار عن قصدهم من ذلك الاستثناء.

هذا وارجوا أن أكون قد وفقت إلى بعض المطلوب من هذا البحث وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين أولا وأخيرا.

المصادر

-الأحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين أبي الحسن بن أبي علي بن محمد، ط ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية / بيروت.

- الأحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المتوفى سنة ٤٥٦هـ، بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، ط ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م، دار الآفاق الجديدة / بيروت.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي، ط ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م، مطبعة الكليات الأزهرية.
- تخريج الفروع على الأصول، لشهاب الدين محمود بن احمد، ص٦٥٦ هـ، بتحقيق محمد اريب، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢ م .
- تفسير القرآن العظيم، للإمام إسماعيل بن الكثير القرشي الدمشقي، المتوفى سنة ٨٧٤هـ، طبعة دار التراث العربي / بيروت ١٣٨٨هـ -١٩٦٩م.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، المتوفى سنة ٦٧١هـ، طبعة الاوفسيت دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي، والشرح، لشمس الدين محمد بن احمد المحلي، ط ١٣٥٦هـ -١٩٣٧م، بحاشية البناني.
- الفروق، للعلامة شهاب الدين أبي العباس احمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصفهاجي المشهور بالقرافي، المتوفى سنة ٦٨٤هـ، طبعة مصورة على طبعة، ١٣٤٧هـ.
- فصول البدائع في أصول الشرائع، للعلامة شمس الدين محمد بن حمزة محمد الغفاري، مطبعة الشيخ يحيى أفندي، سنة ١٢٨٩هـ.
- فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، بشرح مسلم الثبوت للإمام محب الله ابن عبد الشكور، المطبوع بهامش المستصفى المصور على طبعة بولاق، ١٣٢٤هـ.
- الفوائد الضيائية، شرح كافية ابن الحاجب نور الدين عبد الرحمن الجامي، المتوفى سنة ٨٩٨هـ، بتحقيق الدكتور أسامة طه الرفاعي، طبعة وزارة الأوقاف العراقية، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
- لباب التأويل في معاني التنزيل، للإمام علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي الصوفي المعروف بالخازن، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، بدون تاريخ.
- مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، للحاج إسماعيل أفندي الدارموي، بحاشية الطرطوسي، طبعة ١٩٨٦م، المصورة على طبعة ١٣١٠هـ.
- المستصفى من علم الأصول، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، طبعة مصورة على الطبعة الأولى، بولاق، مصر، ١٣٢٤هـ.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

التخفيف في العقاب

الدكتور أحمد حسوني
كلية العلوم الاسلامية / جامعة بغداد

التخفيف لغةً: ضد التثقيل - وهو من خَفَفَ : والخَفَّةُ والخِفة : ضد الثقل والرجوح يكون في الجسم والعقل والعمل . وخَفَّ فلان لفلان إذا أطاعه وأنقاد له، وخَفَّت الأُذن لغَيرها[١] .

والتخفيف في العقاب، يراد به الأسباب والحالات التي يجب فيها على القاضي أو يجوز له أن يحكم من أجل الجريمة بعقوبة أخف في نوعها من المقررة لها في القانون أو أدنى في مقدارها من الحد الأدنى الذي يضعه القانون.

والتخفيف في العقاب يقوم على أساس ان المشرع يرى ان تقديره للعقوبة وتحديده لها قد يكون إزاء حالات خاصة أشد مما ينبغي. ثم أنه لا يكفي لجعلها ملائمة لها الهبوط بها الى حدها الأدنى، لذلك وضع القواعد التي تكفل تحقيق هذه الملائمة بتمكين القاضي من الهبوط بها دون ذلك الحد.

وعلى هذا النحو، فعلة أسباب التخفيف هي تحقيق الملائمة بين العقوبة وظروف وحالات خاصة، فهي بذلك تمكين للقاضي من استعمال أصوب لسلطته التقديرية وأن كانت الوسيلة الى ذلك هي تخطي حدود هذه السلطة، حيث تخمل حالات التخفيف طابعا من الخصوصية هو الذي جعل القواعد العامة في استعمال السلطة التقديرية غير كافية لمواجهتها[٢] .

وتنقسم أسباب التخفيف الى نوعين : أسباب تخفيف وجوبي يطلق عليها تسمية الأعذار وأسباب تخفيف جوازي يطلق عليها أسم الظروف المخففة.

ولأهمية موضوع التخفيف لما له من نتائج طيبة على المجتمع من إرضاء الشعور بالعدالة وتشجيع الأفراد على الاتزان وانتهاج السلوك القويم، سوف نبحثه على الشكل التالي :-

أولاً : تعريف التخفيف الوجوبي والجوازي.

ثانياً : موقف القانون العراقي من التخفيف.

ثالثاً : التخفيف في الشريعة الاسلامية.

رابعاً : أساس التخفيف والغرض منة وجدواه.

خامساً : ضوابط اللجوء الى التخفيف.

سادساً : آثار التخفيف ومشكلة الحبس قصير المدة.

أولاً – تعريف التخفيف الوجوبي والجوازي :

ان ظروف الجريمة ليست من طبيعة واحدة، وإنها لا تَنتج ذات الأثر. وإذا نظرنا الى هذه الظروف باعتبار أثرها على الجزاء الجنائي، وجدناها على نوعين: أحدهما مشدد للعقوبة والثاني مخفف لها، وهي في مجموعها ضرورية لحسن تطبيق القانون وكفالة تقرير الجزاء الجنائي.

ولما كان المجتمع بوضعه الراهن حصيلة تطور تاريخي مديد، فأن النظام القانوني السائد داخل المجتمع هو الأخر وليد ذلك التطور، ولهذا فأن أسباب التخفيف بصورتها الراهنة في التشريعات الجنائية الحديثة، وهي حلقة من سلسلة طويلة تتصل بما تقدمها في العصور السابقة، تعكس أوضاع الأزمنة التي تبنت فيها. ومن ثم فلا يصح فصلها عن الظروف الاجتماعية التي تظهر فيها والدور الذي تقوم به. ومن اليسير علينا أن نعّرف ظروف الجريمة بصفة عامة بأنها : عناصر أو وقائع عرضية تبعية للجريمة، تؤثر في كميتها بجعلها أشد أو أقل جسامة، ونكشف عن مدى خطورة فاعلها، وتستتبع توقيع جزاء جنائي يلائم تلك الخطورة ويرضي شعور العدالة[٣]. ومن المعلوم أن الظرف في اللغة يعني الوعاء يؤثر في كمية ما يحتويه دون أن يأتي على جوهره[٤].

ومن بعد فأن التخفيف الوجوبي (الأعذار القانونية) تعرف بأنها : أحوال وأفعال عناصر تبعية تضعف من جسامة الجريمة، وتكشف عن درجة خطورة فاعلها، خصها

الشارع بالنص الصريح، توجب تخفيف العقوبة الى أقل من حدها الأدنى المقرر قانوناً أو الحكم بتدبير يلائم تلك الخطورة [٥].

ويعرّف التخفيف الجوازي (الظروف المخففة) بأنه : عناصر أو وقائع عرضية تبعية تضعف من جسامة الجريمة وتكشف عن ضآلة خطورة فاعلها وتستتبع تخفيف العقوبة الى أقل من حدها الأدنى أو الحكم بتدبير يناسب تلك الخطورة [٦]. وتعّرف كذلك بأنها ((الخصائص الموضوعية أو الشخصية غير المحدودة والتي يمكن أن تسمح في تخفيف العقوبة المقررة قانوناً للجريمة وفقاً للمعيار الذي نص علية القانون)) [٧].

وكما يبدو من التعاريف المتقدمة إن الأعذار القانونية تتميز بالخصائص الآتية :-

١- الشرعية. ٢- الإلزام. ٣- البقاء على الجريمة. ٤- التأثير على العقوبة.

وأن الظروف المخففة تتميز بالخصائص الآتية :-

١- انها عبارة عن وقائع وعناصر عرضية وتبعية لا تدخل في تكوين الجريمة شأنها في ذلك شأن بقية ظروف الجريمة.

٢- إن القاضي هو الذي يتولى استظهارها، ويتمتع في ذلك بسلطة تقديرية لها ضوابط محددة.

٣- إنها ذات أثر معدل ينال من جسامة الجريمة ويقلل من خطورة الجاني.

٤- انها تسمح بالنزول بالعقوبة الى ما دون الحد الأدنى المقرر لها قانوناً.

٥- إنه لا مانع من امتداد نطاق الظروف القضائية الى مجال التدابير الاحترازية طالما أنها تكشف عن ضآلة الخطورة الإجرامية الكامنة في نفس الجاني[٨].

ومما تقدم يلاحظ أن الفرق الجوهري بين الأعذار والظروف هو : إن التخفيف عند توافر العذر الزامي للقاضي في حين إنه جوازي عند توافر السبب التقديري المخفف. ويعني ذلك ان النوع الأول يعدل من نطاق سلطة القاضي باعتباره يستبدل بحدودها الأولى حدوداً جديدة، أما النوع الثاني فيوسع من نطاقها، باعتبار ان القاضي يظل محتفظاً بسلطته الأولى، إذ له أن يقضي بعقوبة تجاوز حدود هذه السلطة.

ويضاف الى ما تقدم : إن الأعذار يحددها القانون على سبيل الحصر، حيث يبين كل مسألة على حدة مبيناً شروطها ومقدار التخفيف الذي يستطيع القاضي ان يذهب اليه. أما الظروف المخففة فلا يحددها القانون على سبيل الحصر، ولكن تترك لفطنة القاضي في استخلاص ما يعتبره مبرراً لتخفيف عقابها بالنظر الى ظروف حالة معينة.

وكذلك يلاحظ أن الأعذار تغير في الغالب من نوع الجريمة باعتبارها تستبعد عقوبتها وتحل محلها عقوبة جديدة يكون المرجع اليها وحده في تحديد نوعها، أما الظروف ((الأسباب التقديرية المخففة)) فلا تغير من طبيعة الجريمة لأنها تستبقي عقوبتها العادية – وهي الأشد – الى جانب العقوبة المخففة. حيث ان المرجع الى العقوبة الأشد هو المعيار في تحديد نوع الجريمة (٩).

ومما تجدر الإشارة اليه : هو أن الأعذار نوعان : أعذار مخففة وأعذار معفية من العقوبة.

الأعذار المعفية من العقوبة : هي أسباب للإعفاء من العقاب على الرغم من بقاء أركان الجريمة كافة وشروط المسؤولية عنها متوافرة. ولهذا فهي ذات طابع استثنائي باعتبارها تنتج أثراً على خلاف الأصل . وبناءً على ذلك كان متعيناً ان يحددها القانون على سبيل الحصر. وعلة هذه الأعذار : هي اعتبارات نفعية مستمدة من سياسة العقاب مبناها تقدير المشرع إن المنفعة الاجتماعية التي يجلبها عنصر العقاب في حالات معينة تربوا على المنفعة التي يحققها العقاب، فيقرر بناء على ذلك استبعاد العقاب جلباً للمنفعة العامة الأهم اجتماعياً. ومثالها ما نصت عليه المادة (١٤) من قانون الكسب غير المشروع حيث تقول : ((وعلى المحكمة أن تعفي المتهم من العقوبة إذا كان قد بادر الى إبلاغ جهة الاختصاص في حق الموظف أو من في حكمه ممن ذكروا في المادة الأولى إذا تبينت المحكمة أنه أعان أثناء البحث أو التحقيق على كشف الحقيقة عن ذلك المال أو عن أموال أخرى حصل عليها أحد من هؤلاء بطريقة غير مشروعه)) (١٠).

ومثالها أيضا ما نصت علية المادة (٥٩) عقوبات عراقي بشأن الإعفاء من عقوبة الاتفاق الجنائي العام والمادة (١٨٧) عقوبات عراقي بشأن الجرائم الماسة بأمن الدولة الخارجي والمادة (٢١٨) بشأن الجرائم الماسة بأمن الدولة الداخلي والمادة (٣٠٣) الخاصة بالإعفاء من جرائم تقليد أو تزوير الأختام .

أما الأعذار المخففة للعقوبة: فهي تنقسم الى نوعين : أعذار عامة وخاصة. والأعذار العامة يتسع نطاقها. بحيث تشمل الجرائم جميعها أو أغلبها ومثالها الباعث الشريف والاستفزاز. أما الأعذار الخاصة فهي التي تخص جريمة أو طائفة محددة من الجرائم، ومثالها : ما يتعلق بالرجوع عن شهادة الزور (المادة ٢٥٦ عقوبات عراقي) وما يتعلق

بجريمة الرشوة المادة (٣١١) عقوبات عراقي والخطف المادة (١/٤٢٦)عراقي، وعذر الخاطف إذا تزوج بالمخطوفة المادة ٣٩٨ و(٤٢٧) عقوبات عراقي.

ثانياً : موقف القانون العراقي من التخفيف.

اختتم قانون العقوبات العراقي رقم ١١١ لسنة (١٩٦٩) المراحل العديدة التي مرت بها الأعذار القانونية والظروف القضائية. فنص صراحة في المادة (١٢٨) منه على نظرية عامة للأعذار القانونية. حيث قال المشرع فيها : (الأعذار أما أن تكون معفية من العقوبة أو مخففة لها ولا عذر إلاّ في الأحوال التي يعينها القانون....) وألزم المحكمة بأن تبين في أسباب حكمها العذر القانوني المخفف إذا خففت العقوبة وفقاً لأحكام المادتين (١٣٠-١٣١) وضُمّنَ قانون العقوبات العراقي عدد كبير من الأعذار، أخذ بعضها مكانة في القسم العام، كالمسؤولية المخففة (م٦٠) والقصر (المواد ٦٦-٧٤) والباعث الشريف والاستفزاز (م١٢٨). ومن تطبيقات الباعث الشريف المواد (٢/٢٥٦) و(٤٠٧و٤١٧). ومن تطبيقات الاستفزاز المادتان (٤٥و٤٠٩).

أما الأعذار الخاصة ببعض الجرائم، فقد وردت في مجال جريمة شهادة الزور (م١/٢٥٦) والرشوة (م٣١١) والخطف (م ٤٢٦) وجريمة إخفاء أشياء متحصلة من جريمة (م٤٦٢).

وبخصوص الظروف القضائية، فقد نص عليها المشرع في المواد (١٣٢ و١٣٣ و١٣٤).

فقد نص في المادة (١٣٢) على انه (إذا رأت المحكمة في جناية إن ظروف الجريمة أو المجرم تستدعي الرأفة جاز لها أن تبدل العقوبة المقررة للجريمة على الوجه الأتي:-

١-عقوبة الإعدام بعقوبة السجن المؤبد أو المؤقت مدة لا تقل عن خمس عشرة سنه.

٢- عقوبة السجن المؤبد بعقوبة السجن المؤقت.

٣-عقوبة السجن المؤقت بعقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر.

أما المادة (١٣٣) فنص المشرع فيها على (إذا توافر في الجنحة ظرف رأت المحكمة إنه يدعو الى الرأفة بالمتهم جاز لها تطبيق أحكام المادة -١٣١-). والتي تتعلق بالعقوبة إذا توافر عذر مخفف.

وفي المادة (١٣٤) ألزم المشرع المحكمة بقوله (يجب على المحكمة إذا خففت العقوبة وفقاً لأحكام المواد (١٣٠و١٣١و١٣٢و١٣٣) أن تبين في أسباب حكمها العذر أو الظرف الذي اقتضى هذا التخفيف).

ثالثاً : التخفيف في الشريعة الاسلامية.

الاسلام دين يسر وليس دين عسر، فالشريعة الاسلامية سهلة ويسيرة وأبوابها مفتوحة وهي تتسع لكل شيء. فكل ما جاء في هذه الشريعة هو من باب الرحمة واللطف بالانسان والتخفيف عنه.

فتشريع العبادات التي تطهر النفوس وتنقي الأرواح، وتحفظها من الوقوع في المعاصي والأثام هو من باب التخفيف عن الانسان. فإذا لم تفلح العبادات هذه وغيرها من وسائل الاصلاح والتهذيب التي جاء بها الاسلام وضعف وازع الأيمان والعقيدة، فأرتكب الفرد المعصية وانتهك الحرمات، فهنا يأتي دور العقوبة في الردع والزجر والإصلاح والتقويم. وهي ليست غاية مقصودة لذاتها وإنما هي آخر الوسائل إذا تعذرت الحلول[١١].

وسياسة الاسلام كما نعلم في تجريم الأفعال وتحديد عقوباتها كانت التدرج في ذلك، وهذا ما يلاحظ من خلال تجريم الزنا وتحديد عقوبتة وتجريم الخمر وتحديد عقوبته، وكان هذا لدفع المشقة عن الناس في أثناء نزول الرسالة إذ ان مباغتة الناس بالممنوعات والأمر بمطلوبات وهم على سيلقتهم البدوية يكون فيه مشقة بالغة عليهم.

كما ان نسخ الأحكام فيه رحمة للخلق بالتخفيف عنهم وبالتوسعة عليهم زيادة فيما ابتدأهم به من نعمة وأثابهم على الانتهاء الى ما أثبت عليهم جنته والنجاة من عذابه[١٢].

فالعقوبة كما أوضحنا لم تكن غاية بحد ذاتها وإنما هي تهدف الى حماية الفضيلة وصيانة المجتمع من الفوضى والفساد، وتحكم الرذيلة فيه وتطهر النفوس الجامحة والمنحرفة من آثار الذنوب والمعاصي، وتحمي المصالح الحقيقية والاساسية التي ترجع الى الأصول الخمسة وهي :-

حفظ الدين، وحفظ النسل، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وهي ضروريات الحياة البشرية ومقوماتها وأساسها التي لا تعد موجودة وجوداً حقيقياً ولا يسودها نظام إلاّ بمراعاتها والمحافظة عليها.

وقد نص علماء الأصول على أنها من مقاصد الشريعة، فلولاها لاختلت الموازين وضاعت القيم وانتشرت الفوضى وقد اتفقت الشرائع السماوية على المحافظة عليها، ووضع الاسلام العقاب الرادع لمن يحاول التعدي عليها.

وعلى هذا الأساس شُرع حد الزنا صيانة للنسل والأنساب من الاختلاط ومحافظة على النوع الانساني من الضياع. وشُرع حد السرقة وقطع الطريق للمحافظة على الأموال والأنفس. وحد القذف للمحافظة على الأعراض وحد الشرب للمحافظة على العقول التي هي مناط التكليف والقصاص للمحافظة على الأنفس.

وهذه العقوبات التي شرعها الله تعالى ورتبها على الجرائم وإن كان ظاهرها إيقاع الأذى على الجاني، إلا أن ذلك ليس هو الهدف وإنما يترتب على إيقاعها بالجاني من المصلحة التي تعود على المجتمع الاسلامي، وهي عدم انتشار الشر والفساد ولردع من تحدثه نفسه بانتهاك حرمات الله فهي بمنزلة الدواء للأبدان كقطع الأيدي المتآكلة حفظاً للأرواح[١٣].

قال أبن يتيمه رحمه الله (والعقوبات إنما شُرعت رحمة من الله بعباده فهي صادرة من رحمة الخلق وإرادة الإحسان اليهم والرحمة لهم كما يقصد الوالد تأديب ولده. وكما يقصد الطبيب معالجة المريض)[١٤].

ولهذا فأن ظهر في بعض الحدود شيء من الشدة في نطاق ضيق، في حقيقة الأمر تفضي الى رحمة واسعة شاملة لعموم المجتمع.

وانطلاقا مما تقدم يعد من باب التخفيف في الشريعة الاسلامية ما يأتي :-

١- ان الحدود تسقط بالشبهات. قال الرسول ﷺ :(إدرأوا الحدود بالشبهات فأن كان له مخرج فخلوا سبيله، فأن الإمام أن يخطئ في العفو حير من ان يخطئ في العقوبة.

وقال عليه السلام :(أيها الناس من ارتكب شيئاً من هذه القاذورات فأستتر فهو في ستر الله، ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد).

وأن هذين الحديثين الشريفين يدلان على أمرين :-

أحدهما- ان يدفع الحد بكل شبهة تذهب باليقين في الأمر الموجب للحد.

ثانيهما – إن الجريمة اذا ارتكبت في غير إعلان يجب الأستمرار في سترها، ومنع كشفها وفي فتح الباب لأقامة الحد فيما أستتر من جرائم وتحري طرق الإثبات وإعلانها- من الأضرار أكثر مما في إقامة الحد في ذاته، إذ فيه تجسس فهي عنه بقوله تعالى ﴿ولا تجسسوا﴾ وقوله عليه السلام (ولا تجسسوا ولا تجسسوا وكونوا عباد الله إخوانا).

وإن هذا بلا ريب تضييق العقاب، بجعله رمزاً مانعاً، بدل أن يكون عاما جامعاً، فحسبنا ان تكون هناك يد مقطوعة كل عام، ليكون ذلك مانعاً زاجراً ويجعل كل سارق يترقب مثل ما نزل بغيرّه فيكون الامتناع عن السرقة. والشبهات التي تسقط الحدود أو تؤثر في لزوم العقوبات المقدرة قصاصاً أو حداً يمكن ضبطها في أقسام أصلية أربعة :- **أولها** – ما يتعلق بركن الجريمة **والثاني** – ما يتعلق بالجهل النافي للقصد الجنائي في الارتكاب **والثالث** – يتعلق بالإثبات **والرابع** – يتعلق بتطبيق النصوص على الجزئيات في التطبيق في بعضها.

فمثلا ان حد الزنا يشترط في الوطئ الموجب له أن يكون خالياً من الشبهة، فاذا وجدت الشبهة سقط الحد. والشبهة هي ما يشبه الثابت وليس بثابت. والشبهة في حد الزنا قد تكون في الفعل أو في المحل أو في الفاعل. وهذه تظهر فيما لو رأى رجل ليلاً على فراشه امرأة فظنها زوجته فوطئها، أو نادى أعمى زوجته، فأجابته أجنبية فوطئها ظاناً إنها زوجته.

كما يلاحظ أن من مسقطات حد السرقة، تكذيب المسروق للسارق في إقراره بالسرقة. ورد السارق المسروق الى مالكه قبل المرافعة عند الحنفية إلاّ رواية عن أبي يوسف ولا تسقط العقوبة بعد المرافعة . ورجوع السارق عن إقراره وملك السارق المسروق قبل الرفع الى القضاء، وادعاء ملكية المسروق [١٥].

ومن مسقطات حد القطع : رجوع القاطع عن إقراره بقطع الطريق، وتكذيب المقطوع عليه القاطع في إقراره بقطع الطريق وملك القاطع للمال قبل الترافع وبعده، وتوبة قاطع الطريق قبل قدره الحاكم عليه لقوله ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم﴾[١٦].

ويلاحظ ان القاعدة التي توجب درء عقوبة الحد بالشبهة تتصل أوثق اتصال بقاعدة افتراض البراءة التي قررتها الشريعة الاسلامية في الناحيتين المدنية والجنائية، والتي تأخذ بها النظم الجنائية الحديثة بوجه عام. وهي قاعدة (المتهم بريء حتى تثبت إدانته) وتتمسك أيضا بقاعدة وجوب تفسير الشك لمصلحة المتهم وهي القاعدة التي تأخذ بها القوانين الحديثة [١٧].

٢- أما فيما يتعلق بالقصاص والذي هو معاقبة الجاني بمثل جنايته على أرواح الناس أو عضو من أعضائهم، فأنه يسقط بعد وجوبه بأمر من الأمور الآتية:-

أ- فوات محل القصاص : بأن مات من عليه القصاص في النفس، أو إذا إنعدم العضو في القصاص فيما دون النفس بآفة سماوية أو قطع بغير حق أو بحق عند البعض من الفقهاء.

ب- العفو: لا خلاف بين الفقهاء في جواز العفو عن القصاص لأنه أفضل من استيفائه لقوله تعالى بعد ذكر القصاص :﴿فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه بإحسان﴾ (البقرة -١٧٨). وقوله تعالى :﴿ فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ (المائدة-٤٥). وروي عن أنس بن مالك قال :(ما رأيت رسول الله ﷺ رفع اليه شيء في قصاص الاّ أمر فيه بالعفو) [١٨] .

جـ- يجوز لولي المجني عليه إذا كان مكلفاً الصلح مع القاتل على مال سواء أكان بدل الصلح أقل من مقدار الدية أو أكثر، لقوله تعالى :﴿فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم﴾ (البقرة -١٧٨). فالآية تدل على جواز الصلح مطلقاً سواء أكان بدل الصلح قليلاً أم أكثر من جنس الدية، أو من غير جنسها حالاً أو مؤجلاً، لأن القصاص حق لولي الدم، ولصاحب الحق أن يتصرف في حقه استيفاءً أو إسقاطاً.

٣- أما عن الدية، والتي هي المال الواجب بالجناية في نفس أو فيما دونها، فأنها تعني التخفيف ذاته. فهي تجب في القتل العمد إذا عفى الولي عن القصاص الى الدية أو امتنع القصاص لكون القاتل غير مكلف كالصبي والمجنون، وكقتل الوالد ولده أو موت الجاني قبل القصاص منه. وتجب في حال الجاني حاله معجلة ومغلظه ومثلثة.

وتجب الدية في شبه العمد على عاقلة الجاني مؤجله في ثلاث سنين في كل سنه ثلثها. ودية القتل الخطأ تجب على العاقلة مؤجله في ثلاث سنين وهي مائه من الإبل مخففة تؤخذ أخماساً.

والديه الواجبة في الجناية على ما دون النفس والتي تسمى الأرش، والذي هو على نوعين أرش مقدر وأرش غير مقدر.

الأول : هو ما حدد الشارع مقداره كارش اليد والرجل.

الثاني : هو ما لم يرد فيه نص وترك للقاضي تقديره وهذا النوع يسمى حكومه[١٩] .

وبخصوص ما نتحمله العاقلة [٢٠] من الدية فيما دون النفس، وإن اختلف الفقهاء في ذلك. فهو يعني التخفيف عن كاهل الجاني وإشراك العاقلة معه في تحمل الدية. حيث قال الحنابلة والمالكية إن العاقلة لا تتحمل ما دون الثلث فإذا كان أقل فيجب في مال الجاني. وقال الحنفية والأماميه والزيديه :إن العاقلة لا تتحمل من الدية إلاّ إذا كان نصف عشر الدية فصاعداً، أما إذا كان دون ذلك فهو في مال الجاني. وقال الشافعية :إن العاقلة تتحمل الكثير و القليل من الأرش، لأن العاقلة تتحمل الدية لتفريطهم في الحفظ والنصرة، وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين القليل والكثير. وقال الظاهرية :لا تتحمل العاقلة من الدية إلاّ دية النفس في الخطأ وغرة الجنين.

والرأي الراجح هو ما ذهب اليه المالكية والحنابلة، لأن الدية وجبت على العاقلة لغرض التخفيف عن الجاني سيما وإن الانسان معرض للخطأ وهو معذور فيه، أما دون الثلث فيبقى في مال الجاني لأنه ليس بالكثير. وأن الجاني في الغالب غير عاجز عن تحمله فيشبه ضمان الأموال فلا تتحمله العاقلة[٢١] .

وأن الحكمة من تحميل العاقلة الدية، هي التخفيف ودفع الضرر والإجحاف عن القاتل. حيث أن المصلحة قاضيه بتضمين العاقلة دية الخطأ لأسباب منها:-

أ- أن القاتل لو أخذ بالدية لأوشك أن تأتي على جميع ماله لكثرة وقوع الخطأ، فوجبت على العاقلة دفعاً لضرر الإجحاف عن القاتل ولا تكلف العاقلة من المال ما يجحف بها ويشق عليها لانه لزمها من غير جنايتها على سبيل المواساة للقاتل، والتخفيف عنه، فلا يخفف عن الجاني بما يثقل على غيره، ويجحف به كالزكاة، فإذا كانت العاقلة قليلة فأصاب الرجل كثيراً من المال يضم اليهم أقرب القبائل اليهم [٢٢] .

ب- أن وقوع ما يوجب الدية يكون بالتناصر الظاهر بين الناس، فتمكن الجاني يكون بنصرتهم فيجب عليهم المال ليكون زجراً لهم عن غلبة سفائهم وبعثاً لهم على الأخذ على أيدي سفائهم وذلك في شبه العمد.

جـ- ولأن كل واحد منهم يخاف على نفسه أن يبتلى بمثل ذلك فهذا يواسي ذلك إذا أبتلى به وذلك يواسي هذا، فيدفع ضرر الإجحاف من كل واحد منهم، وبهذا يحصل معنى صيانة دم المقتول عن الهدر[٢٣] .

أما مقدار ما تحمله كل واحد من العاقلة، فللفقهاء أقوال في ذلك. ولكن يلاحظ أنما تقدير ما يتحمله الشخص يرتبط بحالته وظروفه المادية على أن لا يقل عن حد معين أختلف الفقهاء في بيانه. فقال الحنفية : لا يؤخذ أكثر من أربعه دراهم ولا حد لأقله، وعللوا ذلك بأن الأخذ من العاقلة على وجه الصلة والتبرع، تخفيفاً على القاتل فلا يجوز التغليظ عليهم بالزيادة[٢٤] .

وقال الشافعية وهو رواية عن أحمد إنه يفرض على الموسر نصف دينار لأنه أقل مال يتقدر في الزكاة، وعلى المتوسط ربع دينار لقطع اليد فيه في السرقة ولا قطع في أقل من ذلك لتفاهتة[٢٥] .

أما المالكية والحنابلة والظاهرية والأماميه فذهبوا الى أنه يرجع في تقديره الى اجتهاد الحاكم. لأنه غير مقدر شرعاً فيفرض على كل واحد قدر ما يطيق بحيث يسهل عليه ولا يؤذيه [٢٦] .

الكفارة:-

وهي من نظم الشريعة التي تحمل في طياتها التخفيف عن الناس والرحمة بهم، والأصل فيها قوله تعالى ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله﴾ الى قوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً﴾ .(سورة النساء - ٩٢).

والكفارة حسب نص الآية هي عتق رقبه فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين، وقال الشافعية والأماميه والحنابلة في إحدى الروايتين :إذا عجز القاتل عن الصيام فيجب عليه أن يطعم ستين مسكيناً ككفارة الظهار حملاً للمطلق على المقيد والراجح ما ذهب اليه غير

الشافعية والاماميه والحنابلة في إحدى الروايتين لأنه لم يرد نص بالإطعام ولو كان الإطعام واجب لورد النص فيه. والكفارة تجب في القتل بطريق الخطأ.

وتجب في القتل شبه العمد (الضرب المفضي الى الموت) لأنها وجبت على القاتل خطأ ولم يكن قاصدا الضرب ولا القتل فهنا أولى ولأن القاتل لم يتحمل شيئاً من الدية فلو لم تجب عليه الكفارة لخلا من جميع المسؤوليات وهذا لا يصح [٢٧] .

٤- التعزير: الأصل فيه المنع، ومنه قوله تعالى ﴿وتعزروه وتوقروه﴾ (سورة الفتح ، الآية – ٩) أي تدفعوا عنه وتمنعوه والتعزير في الإصلاح :هو عقوبة على جناية أو معصية لا حد فيها ولا كفارة [٢٨] .

وقد بين ابن تيميه جرائم التعزير في قوله (وأما المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة، كالذي يقبل المرأة الأجنبية، أو يباشر بلا جماع ...أو يسرق من غير حرز أو يخون أمانته... أو يغش في معاملته... أو يرتشي في حكمه أو يحكم بغير ما أنزل الله، أو يعتدي على رعيته... الى غير ذلك من أنواع المحرمات، فهؤلاء يعاقبون تعزيراً وتنكيلاً وتأديباً بقدر ما يراه الوالي على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقلته) [٢٩] .

ومن هذا يظهر أن جرائم التعزير تشمل كل الجرائم التي هي ترك واجب ديني أو دنيوي أو فعل محرم محظور شرعاً للمصلحة العامة أو الخاصة.

والتعزير كما تقدم غير مقدر شرعاً وهو موكل الى ولي الأمر أو نائبة وهو يختلف باختلاف الجناية او الجاني. والتعزير يكون بالحبس أو بالنفي أو بالضرب أو بالتوبيخ أو القتل ونحوها مما يراه ولي الأمر رادعاً للشخص وعلية أن يراعي الترتيب والتدرج اللائق في القدر والنوع، فلا يرقى الى مرتبه وهو يرى ما دونها كافياً وليس لأقل التعزير في الضرب مقدار معين لا يقل عنه لأنه لو تقدر لكان حداً. وأما أكثره، فلا يبلغ به أدنى حد مشروع عند أبي حنيفة والشافعي. وهو رواية عن أحمد، وأدنى الحدود، وهو حد الخمر أربعون جلدة. وعلى هذا الاّ يبلغ به أربعين سوطاً، لقوله ﷺ (من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين) [٣٠] .

ولأن العقوبة على قدر الأجرام، والمعاصي المنصوص على حدودها أعظم من غيرها فلا يجوز أن يبلغ في أهون الأمرين عقوبة أعظمها.

٥- ويلاحظ إن للتوبة أثر في العقوبة. من حيث إعدامها أو تخفيفها. حيث ان الحدود كما نعلم حقوق الله تعالى، وإن كانت في مداها وغايتها للمحافظة على حق المجتمع، وإنه من المقررات الشرعية إن حقوق الله تعالى قابله للغفران وإن الله غفور رحيم يعفو عن السيئات لمن تاب وآمن وعمل صالحاً، ولا شك إن التوبة تَجَبُ ما قبلها بالنسبة لحقوق الله تعالى، وإن الله تعالى يغفر ما يكون في حاله الكفر، إذا انتهى الكافرون الى الأيمان كما قال الله تعالى: ﴿وقل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾.

فهل تطبيق هذه المبادئ على الحدود بحيث اذا تاب الشخص غفر الله تعالى له. إن الثابت المقرر المجمع عليه إن من يتوب بعد إقامة الحد عليه يغفر الله تعالى له، وقد ورد عن النبيﷺ إنه قال (ان السارق اذا سرق وتاب سبقته يده الى الجنة، وإن لم يتبْ سبقته يده الى النار)[٣١] . ولكن ما حكم التوبة قبل إقامة الحد، أتسقطه ام لا ؟

أتفق الفقهاء على ان المحاربين يسقط عنهم حد الحرابه إذا تابوا لوجود نص وهو قوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾ وان حد القذف لا تسقطه التوبة لأنه قد تعلق بحق العبد من حيث صون كرامته وتعلق بحق الله وبحق المجتمع من حيث إن في القذف إشاعة للفاحشة في الذين آمنوا وما يتعلق بكرامة العبد لا تسقطه التوبة عن الفاعل. لأن التوبة تكون في حقوق العباد بشرط إسقاطهم لحقوقهم. ويصح أن نقول في هذه الحال إن الذين يجيزون إسقاط الحد للتوبة، يجب أن يسقطوه إذا تاب القاذف وعفا المقذوف فأن الله يغفر للعبد إذا تاب توبة نصوحاً [٣٢] .

أما حد السرقة والزنى والشرب، فان الحنفية والمالكية يقولون بأن التوبة لا تسقط هذه الحدود، وهذا رأي في المذهب الشافعي. وقال الحنابلة ورأي عند الشافعية والظاهرية إنها تسقطه. حيث قال تعالى: ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فأن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما﴾ وقوله تعالى في حد السرقة بعد ذكر القطع: ﴿ومن تاب من بعد ظلمه وأصلح فأن الله غفور رحيم﴾.

وورد في الآثار الصحاح التي تثبت أن التوبة تجب ما قبلها، سواء في ذلك العقوبات الدنيوية والعقوبات الآخريه، فقد قال ﷺ (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)[٣٣].

٦- تخفيف الحدود على الضعفاء :

إن الاسلام لا يرهق الناس من أمورهم عسراً. ولذلك كانت إقامة الحدود في حدود الطاقة الإنسانية، فاذا كان الحد ليس بالقتل، ولكنه يؤدي الى إتلاف النفس، فأنه لا يقام بطريقه تؤدي الى ذلك الإتلاف.

وإذا كانت الجريمة من شخص هين يهون العقاب بمقدار هوان من قام بها وذلك في جرائم الحدود. ولذلك كانت عقوبة العبيد على النصف من عقوبة الأحرار. ويقسم الضعف الى قسمين: ضعف بدني لا يتحمل الجسم الحد إذا لم يراع فيه التخفيف وضعف معنوي وهو الرق، ويمكن أن يقاس على الحالة الأخيرة معنى الخدام في حدود ضيقة[٣٤]. والتخفيف ممكن تقسيمه الى ثلاثة أقسام أولها تخفيف في الآلة التي يقام بها الحد. وثانيهما تخفيف بالتأجيل. وثالثهما تخفيف في إقامة الحد. والتخفيف بالتأجيل يكون في حالتين : أحدهما إذا كانت المستحقة لأقامته حاملاً. والثانية إذا كان المستحق لأقامه الحد مريضاً يرجى برؤه قريباً.

أما عن التخفيف بالنقص في إقامة الحد فيلاحظ إن العقاب يغلظ أو يخفف حسب فعل الجاني. لهذا أوجبت الشريعة الغراء الرجم على الزاني المحصن وأوجبت الجلد على غير المحصن، كما أوجبت القتل أو الصلب أو قطع اليد والرجل من خلاف في جريمة المحارب الذي يقطع على سبيل الآمنين السائرين في حماية الله وما أوجبت غير عقوبة قطع اليد في السرقة الصغرى[٣٥] وهذا ما يقابل في القانون الأعذار القانونية.

وعن التخفيف في الآلة التي يقام بها الحد، يلاحظ إذا كان مرتكب الجريمة مريضاً مرضاً لا يرجى برؤه أو يرجى ولكن بعد زمن طويل فأنه تخفيف عنه الآلة الضاربه لا محالة. وقد ورد بذلك الأثر عن النبي ﷺ فقد روى أبو أمامه بسند متصل عن سعد بن عباده قال: (كان بين أبياتنا ويجل ضعيف مخدج (الرجل السقيم الناقص)فلم يرع الحيّ، إلاّ وهو على أمةٍ من إمائهم يخبث بها، فذكر ذلك سعد بن عبادة للنبي ﷺ وكان الرجل مسلماً، فقال اضربوه حده، فقالوا يا رسول الله إنه أضعف مما تحسب، لو ضربناه مائه قتلناه، فقال خذوا له عثكالاً فيه مئه شمراخ ثم اضربوا ضربة واحدة ففعلوا.)[٣٦].

وبعد ما تقدم لا بد من الخلوص الى ان من مقتضى القواعد الفقهية المأخوذة من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، تخفيف العقاب بالنسبة لفقراء الناس سيراً

على قاعدة ان الجريمة تكبر بكبر المجرم، وتهون بهوانه والعقوبة تبع للجريمة لأنها جزاؤها. والجزاء يكون بمقدار العمل وعلى وفقه. وإن هذا هو العدالة والأنصاف الذي أنار السبيل اليه كتاب الله تعالى وسنه رسوله ﷺ .

وقد يقول قائل :ان العدالة توجب العكس بأن يكون التخفيف على الكبير، والتشديد على الصغير، لأن الكبير يناله ألمين :ألم الضرب وألم النيل من مركزه الاجتماعي وان الفقهاء أنفسهم قرروا أنه عند تقدير التعزير مراعاة ذوي الهيئات، فأن اللطمة قد تكون عقاباً أليماً لذوي المروءات وشيئاً قد يستهان به لمن ليس لهم مراكز اجتماعيه. وقد روي إن النبي ﷺ قال :(أقيلوا عثرات ذوي المروءات).

والكلام المتقدم ظاهرهُ فيه الأستقامه، لكن أسيء فهمه، وأنحدر فيه الكثير حتى وجدنا بعض المشتغلين بالقضاء وبغيره من يستهينون بحقوق الضعفاء إكراماً للكبراء بزعم إنهم فضلاء مع إن التفاضل لا موضع له في الجرائم إنما موضعه في التحلي بالفضائل.

ولكن الحق في غير ذلك. لأن ذلك غير منطق القرآن والسنة إذْ أنهما خففا العقاب في الحدود على الضعفاء، وشددا فيه على الأقوياء، والمظهر المادي للضعف هو الرق، فكانت عقوبة الرقيق نصف عقوبة الحر، والشريعة معقولة المعنى فكان المعنى إن الضعف يوجب التخفيف ولا يخفف على القوي. ولما كانت في عصرنا مظاهر للضعف غير الرق كان لا بد من أن يلاحظ فيها التخفيف كما لوحظ في الرق، وإن الضعف في عصرنا رق، وإن لم يكن بملكيه الرقبة[٣٧] .

رابعاً : أساس التخفيف والغرض منه وجدواه.

أساس التخفيف يكمن في اعتبارات العدالة ومقتضيات المصلحة الاجتماعية، ففكره العدالة تفسر الحقائق النفسية في المجتمع وتكشف بصوره وافيه عن مدى التقاء قواعد القانون ومبادئ الأخلاق بالقدر الذي تصدر فيه هذه القواعد عن تلك المبادئ. فالعدالة تقضي بأن تتفاوت درجه خطأ الجاني إذا كان الفعل الجرمي يشكل جزءاً من تلابس الحوادث وتعقيدها ، **بحيث ينتفي ارتكاب الجريمة بغيابها وعلى هذا الأساس ينهض كل من الباعث الشريف وعذر الاستفزاز وعذر العاهة العقلية أو النفسية.**

أما عن فكرة المنفعة الاجتماعية، فأنها ترتبط بتطور المجتمع ونظرته للمصالح العامة وفقاً لهذا التطور. وقد نتج عن ذلك أن أصبح التخفيف الذي يرتكز على هذا الأساس يزيد كثيراً عن ذلك الذي يستمد أساسه من اعتبارات العدالة. ومن أمثلته في قانون العقوبات العراقي، الأخبار عن الجرائم أو الاعتراف بها (المادتان ٣١١ و٤٦٢). وترك المخطوف بعد ساعات من خطفه (مادة ١/٤٢٦) والرجوع عن أقوال الزور وبيان الحقيقة (المادة ٢٥٦) (٣٨).

وقد تكون التوبة الإيجابية وإصلاح الضرر الناشيء عن الجريمة هي علة وأساس التخفيف كالعذر الذي يقرره القانون للخاطف إذا ترك المخطوف بدون أذى خلال ثمان وأربعين ساعة من وقت الخطف في مكان أمن يسهل عليه الرجوع منه الى أهله (المادة ١/٤٢٦) عقوبات. وممكن إرجاع العلة أيضا الى ضآلة الضرر الناشيء عن الجريمة. كضآلة قيمة المال المسروق وليس لاعتبارات تتعلق بالجاني أو العدالة أو المنفعة. فنصت المادة (٤٤٦) في الفقرة الأخيرة منها على ان (ويجوز تبديل العقوبة المقررة في هذه المادة بالغرامة التي لا تزيد على عشرين ديناراً إذا كانت قيمه المال المسروق لا تزيد على دينارين) (٣٩).

وبخصوص دواعي التخفيف والغرض منه. فيمكن ان يقال إن هذه الدواعي والغايات تتمثل في :-

١- حمل مرتكب الجريمة على إسداء خدمه الى المجتمع تتمثل في كشفه عن جريمته وعن المساهمين معه فيها. وهي خدمه يراها الشارع في بعض الجرائم هامة لأنها جرائم تتسم بالخفاء وتتجرد من المظاهر المادية التي تلفت اليها نظر السلطات العامة. وهي مع ذلك خطيرة، ومن ثم يكون الكشف عنها خدمه هامة تؤدى للمجتمع. ومثالها المواد (٥٩ و١٨٧ و٢١٨ و٣٠٣ و٣١١) عقوبات عراقي.

٢- تشجيع المجرم على عدم الاسترسال في مشروعه الجرمي حتى غايته، كي يقف فيه مجنباً بذلك المجتمع أضراراً كان مهدداً بها. ومثال ذلك المادة (٢١٧) عقوبات بشأن الإعفاء من عقوبة الاشتراك في اتفاق جنائي والمادة (٢٥٨) الخاصة بالرجوع عن اليمين الكاذبة.

٣- الحفاظ على صلات المودة بين ذوي القربى والأصهار، وهي صلات يخشى أن تنقطع إذا وقعت الجريمة، فيكون الإعفاء منها صيانة لها . ومثالها المواد ٧/١٨٣ و١٩٩

و٢/٣٣٦ عقوبات . كما إن الفقرة الثالثة من (٢٧٣) عقوبات نصت على إعفاء أصول أو فروع الشخص الهارب أو زوجته أو أخوه أو أخته من عقوبة إخفاء الهارب.

٤- إسعاف المجني عليه والحفاظ على حياته وإخبار الشرطة بذلك حيث نص قرار مجلس قياده الثورة المرقم ٨٤٦ والمؤرخ في ١٩٨٣/٨/٦[٤٠] على إن : (يعتبر عذراً قانونياً مخففاً لأغراض تطبيق المادتين (١٣٠و ١٣١) من قانون العقوبات مبادرة سائق المركبة الذي يرتكب جريمة دهس يعاقب عليها القانون، بنقل المصاب فوراً الى أقرب مستشفى أو مركز صحي أو إخبار الشرطة فوراً بالحادث إذا تعذر لأي سبب كان).

جدوى التخفيف :-

إن الأخذ بأسباب التخفيف ومراعاة ظروف المجرم واجبة في وقتنا الحاضر، وذلك لصعوبة الحياة التي نحياها والضيق الذي نشهده اليوم في مختلف نواحي الحياة وخصوصاً في الجانب الاقتصادي الذي يلعب دوراً كبيراً في حياة الفرد وعلى تفكيره وسلوكه. فإذا لم يكن بمستطاعنا التخفيف فعلى الأقل الحكم بالعقوبة المقررة قانوناً من دون اللجوء الى التشديد الذي قد يؤدي الى تفاقم الجريمة لأنه يؤدي الى إثارة النفوس التي تعاني العوز والحاجة.

لهذا ترى إن التخفيف مجدي في ظرفنا الراهن. فيجب الأخذ بيد الفرد الذي أجبرته الظروف على الانحراف وسلوك طريق الجريمة من دون تفريط بحق المجتمع في السلامة والأمن والطمأنينة.

كما إن التخفيف وبالذات الظروف القضائية هي أداة بيد المحكمة تستعملها في مواجهه ملابسات الواقع وتحقيق الملاءمة بين النصوص وهذا الواقع. كما إن مهام المحكمة تطوير القانون الجنائي والارتقاء به وفقاً للمصلحة العامة وما يفيد تطور العلوم ذات العلاقة بالقانون الجنائي. فإذا كانت المحكمة تقدر شدة العقوبات المقررة للجرائم على نحو لا يقتضيه الصالح العام. كان للمحكمة بموجب مهمتها الأخلاقية تخفيف العقوبة مع الإبقاء في الوقت نفسه على العقوبة الشديدة المقررة في القانون حيث يقتضيها الردع العام[٤١] .

خامساً: ضوابط اللجوء الى التخفيف.

قبل بيان هذه الضوابط لا بد من معرفة خطة التشريعات في شأن ظروف التخفيف عموماً : فهناك اتجاهان أساسيان :أولهما يرفض الأخذ بنظرية الظروف المخففة، بينما يقرها ثانيهما بدرجات متفاوتة.

الاتجاه الأول – التشريعات التي ترفض نظرية الظروف المخففة:–

قد يبدو وللمرة الأولى إن هذه التشريعات بالغة القسوة. والحقيقة على خلاف ذلك، فهي لجأت الى وسائل أخرى لتفريد العقوبة، هبطت بموجبها بالحد الأدنى العام للعقوبة، بما لا يدع مجالاً للظروف المخففة التي تتسم بالنزول الى أقل من الحد الأدنى الخاص بالعقوبة المقررة للجريمة[٤٢]. ويدخل في هذه الطائفة من التشريعات القانون الإنكليزي، والهولندي والفنلندي، وقانون ألمانيا الغربية، وقانون ولاية موناكو وقانون العقوبات السوداني[٤٣]. حيث استعاض المشرع الإنكليزي عن نظام الظروف المخففة بتعيين حد أعلى لعقوبات كل الجرائم دون النص على حد أدنى خاص لها، اكتفاءً بالحد الأدنى العام. ففي هذه الحالة نستطيع مجاوزة الحد الأدنى الخاص دون حاجه لنظام الظروف المخففة، أضف الى ذلك أن القاضي الإنكليزي يستطيع الحكم بالحبس أو الغرامة عند تحديده لعقوبات جميع الجرائم. فيما عدا بضعه جرائم يعاقب عليها بالحبس المؤبد (Imprisonment for life) [٤٤].

الاتجاه الثاني :–

تأخذ أغلبية التشريعات المعاصرة بنظرية الظروف المخففة، ولكنها تتفاوت فيما بينها في درجه إقرارها. فهناك التحديد المتطرف للظروف المخففة والتحديد المعتدل. والتحديد المتطرف إما إن يكون قضائياً أو تشريعياً. فمذهب التحديد القضائي يقضي بأن استظهار الظروف المخففة إنما يدخل في إطلاق سلطه القاضي دون ثمة قيد يرد عليه فهو وحدة الذي يستطيع القول بتوافرها من عدمه. دون أن يخضع في ذلك لرقابه محكمة النقض، وله أن يستثن ذلك أما من ماديات الجريمة وإما من شخصيه فاعلها، أو من الاثنين معاً وقد أخذ بهذا النظام القانون الفرنسي منذ أن أقر هذا القانون نظريه الظروف المخففة بمقتضى المادة (٤٦٣) من قانون سنة(١٨١٠). وسايرته في ذلك تشريعات عديدة

منها البلجيكي والسوري واللبناني والأردني والتونسي والمصري والعراقي لدى البعض من الكتاب [٤٥] .

ويلاحظ على هذه التشريعات ثقتها بالمحكمة وبالاجتهاد للإحاطة بكافه الظروف التي ترتكب فيها الجريمة والتي يصعب التنبوء بها مقدماً وهو ما يتفق مع وظيفة الظروف المخففة باعتبارها وسيلة للتفريد القضائي للعقوبة. ويكفل تحقيق التوافق بين نصوص القانون وتطور المجتمع. ومن عيوب هذا النظام، هو تفشي ظاهرة الحبس قصير المدة الذي يجمع الكافة على عدم جدواه[٤٦] . لهذا تحولت تشريعات عديدة عن هذه الاتجاه الى اتجاه آخر وهو :-

التحديد التشريعي للظروف المخففة :

حيث يتكفل المشرع وحدة بحصر الظروف المخففة ولا يترك للقاضي ثمة مجال للتقدير في هذا الصدد. ومؤدى ذلك إنه لا يستطيع الأخذ بظرف لم ينص عليه القانون صراحةً. ومن ناحية أخرى فهو لا يلتزم بتخفيف العقوبة، حتى مع توافر أحد الظروف المنصوص عليها، فقد لا يرى جدارة الجاني بمثل هذا التخفيف. ونجد تطبيقاً لهذا الاتجاه في كل من التشريع النمساوي والدنماركي، والأيسلندي والنرويجي والسويسري [٤٧] .

ومن مثالب هذا النظام، إنه يقضي على كل سلطه للقاضي تماماً في استظهار الظروف المخففة. وهو أمر لا يتفق مع تعاليم السياسة الجنائية الحديثة، وينطوي على الشك في نزاهة القاضي وإنه يتجاهل تطور المجتمع ولا يسمح للقاضي بملاحقته عن طريق تطبيق نصوص التشريع كما يؤخذ عليه التطرف كسابقه. والأفضل هو الأخذ بحل وسط يقوم على التوفيق بينهما فكان :

التحديد المعتدل للظروف المخففة :-

يقوم هذا النظام على التوفيق بين النظامين السابقين، فهو لا يحرم المشرع من النص على الظروف المخففة التي تدور في ذهنه وقت سن التشريع. ولكن هذا التحديد لا يكون على سبيل الحصر، بحيث لا يمنع القاضي من استظهار غيرها من الظروف التي تكشف عنها مقتضيات الحياة وتوحي بها اعتبارات التفريد القضائي للجزاء الجنائي وبهذا

يمكن الترفيق بين القانون وتطور المجتمع. وبهذا الاتجاه أخذ كل من القانون الإيطالي والسوفيتي واليوغسلافي والبرتغالي والأسباني واليوناني والأثيوبي [٤٨].

وقد أخذ القانون العراقي بهذا الاتجاه، حيث وضع المشرع العراقي ضوابط لبعض الظروف. ومن أمثلتها الروابط العائلية بمقتضى المادة (٧/١٨٣) والخدمة التي يقدمها الجاني الى الهيئة الاجتماعية (م١٨٧) وتفاهة قيمة الشيء المسروق (م٤٤٦) (م٣١٧) والباعث الشريف (م٤/٤١٧) وحسن النية (٢٨٤). وخول المشرع العراقي المحكمة سلطه استظهار غير هذه الضوابط من الظروف بمقتضى المادتين (١٣٢، ١٣٣) والزمها بمقتضى (١٣٤) بان تبين في أسباب حكمها الظروف التي اقتضت التخفيف.

إن الضوابط التي يمكن أن تستظهرها المحكمة كثيرة، فهي ترتبط بالظروف المحيطة بكل جريمة. منها تفاهة الضرر الناجم عن الجريمة أو إصلاحه وضآلة خطر الجريمة نتيجة لوتوعها في مكان أو زمان معين. وكذلك كون الجاني مبتدئاً أو كونه قليل الخبرة في الحياة أو ندمه على فعله. ويمكن اعتبار مخاوف المتهم من بطش المجني عليه قبل الجريمة من هذه الضوابط وكذلك عفوية الحادث ووقوع عنف على المتهم وتحقير وشتم من جانب المجني عليه. وصغر السن وسوء التربية والحالة الصحية السيئة للمتهم وسرعة تأثره وانفعاله ودفاعه عن تقاليد الأسرة أو البيئة [٤٩].

ويمكننا أن نضيف الى هذه الضوابط، ضوابط أخرى، منها الشيخوخة وحسن ماضي المتهم، والظرف السياسي والاقتصادي الذي يعيشه البلد والنكبات والكوارث والحروب التي يمر بها المجتمع. كل هذه تستدعي التخفيف مع الحرص على احترام القانون من كافة أعضاء المجتمع الذي وضع القانون لتنظيم الحياة فيه. أما بشأن ضوابط تطبيق الأعذار القانونية، التي تحدد للمحكمة جدارة الجاني بالتخفيف ومدى التخفيف. فقد تكفل الشارع بالنص عليها صراحةً، وهي على نوعين، يتعلق أولها بذأت الجريمة ويرجع ثانيهما الى شخص فاعلها.

فالضوابط المتعلقه بحالة بذات الجريمة تنقسم الى ضوابط متصلة بالركن المادي للجريمة وأخرى متعلقة بركنها المعنوي. فالتي تتعلق بالركن المادي أما تكون متعلقة بالسلوك أو بالنتيجة. والتي تتعلق بالسلوك مثالها ما نصت عليه المادة ١/٣٨ من القانون الليبي من إن القاضي يجب عليه أن يأخذ بنظر الاعتبار عند تقدير العقوبة طبيعة الجريمة ونوعها ومحلها. وكذلك كافه الظروف المتعلقة بالزمان والمكان وكل الوسائل التي

استخدمت في ارتكاب الجريمة. وأخذت بهذا الاتجاه المادة ٢/٧٥ من قانون عقوبات اليمن الديمقراطية الملغي والمادة (١/٧٩) من القانون اليوناني[٥٠].

وكذلك ما نصت عليه المادة ١/٤٢٦ عقوبات عراقي والتي تتعلق بالخاطف إذا ترك المخطوف في مكان آمن. أما عن تلك التي تتعلق بالنتيجة مثل المادة (٦٧٦) عقوبات لبناني والمادة (٦٦٢) عقوبات سوري واللتان تتعلقان بتفاهة الضرر الناجم عن الجريمة. أما بالنسبة للقانون العراقي فقد أعتبرها ظرفاً قضائياً مخففاً م(٤٤٦). وبخصوص الضوابط المتعلقة بالركن المعنوي :فمثالها الباعث الشريف (١٢٨) عقوبات عراقي ومن تطبيقاته المادة (٢٥١) والمادة (٤٠٧) والاستفزاز ومن تطبيقاته المادة (٤٥) عقوبات والمادة (٤٠٩) عقوبات .

الضوابط المتعلقة بالجاني :

وهي على نوعين يتصل أولهما بحالة الجاني، ويتعلق ثانيهما بما قد يصدر من سلوك عقب الجريمة يكشف عن توبته الإيجابية. فالضوابط المتعلقة بحالة الجاني مثالها : سن الجاني ومن تطبيقاته المادة (٦٧) عقوبات عراقي والحالة العقلية للجاني ومن تطبيقاته المادة (٦٠) عقوبات عراقي. والسكر والتخدير ومن تطبيقاته المادة (٢٣٦) عقوبات لبناني والمادة (٢٣٥) عقوبات سوري.

أما عن الضوابط المتعلقة بسلوك الجاني عقب الجريمة :- فمثالها الأخبار والاعتراف ومن تطبيقاته المادة (٣١١) عقوبات عراقي والمادة (٢/٤٦٢) والمادة (١/٢٥٦) ومثالها أيضاً التوبة الإيجابية، ومن تطبيقاتها في القانون العراقي المادة (٤٢٧) والمادة (١/٤٢٦)[٥١].

سادساً – آثار التخفيف ومشكلة الحبس قصير المدة :

إن ابرز أثر لأسباب التخفيف، هو تخفيف العقوبة والنزول بها الى أقل من حدها الأدنى المقرر قانوناً، حيث قدر الشارع جسامة كل جريمة بالنظر لما تنطوي عليه من جسامة موضوعية ومقدار ما قد تكشف عنه من خطورة إجرامية لدى فاعلها.

والمعيار الذي تعرف به جسامة كل جريمة، إنما هو نوع ومقدار العقوبة المقررة لها. وعلى هذا الأساس إن هبوط كل عقوبة عن مقدار ونوع العقوبة المحددة بالقانون يعد تخفيفاً.

وإن المشرع العراقي لم يهبط بعقوبة الحبس عن الجناية إذا توفر فيها عذر مخفف عن سنة واحدة. وبعقوبة الحبس عن الجناية التي تكون عقوبتها السجن المؤبد أو المؤقت الى أقل من ستة أشهر ما لم ينص القانون على خلاف ذلك (م١٧٠) عقوبات عراقي.

أما في الجنحة. إذا كان للعقوبة حد أدنى فلا تتقيد به المحكمة وإذا كانت العقوبة حبساً وغرامة معاً حكمت المحكمة بإحدى العقوبتين فقط. وإذا كانت العقوبة حبساً غير مقيد بحد أدنى حكمت المحكمة بالغرامة بدلاً عنه (المادة ١٣١).

أما إذا توافر ظرف مخفف في جناية جاز للمحكمة تبديل العقوبة المقررة للجريمة على الوجه الآتي :-

١- عقوبة الإعدام بعقوبة السجن المؤبد أو المؤقت مدة لا تقل عن خمسة عشر سنة.

٢- عقوبة السجن المؤبد بعقوبة السجن المؤقت.

٣- عقوبة السجن المؤقت بعقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر (المادة ١٣٢عقوبات).

وإذا ما توفر في الجنحة ظرف مخفف جاز للمحكمة تطبيق حكم المادة (١٣١) عقوبات المتقدمة الذكر.

هذا بشأن العقوبات الأصلية، فماذا بشأن : **العقوبات التبعية**. الحقيقة إن هذه العقوبات شرعت أساساً لتدعيم العقوبات الأصلية وضمان فاعليتها محققة بذلك قدراً من الردع العام. ومع ذلك فأن غرضها لا ينتهي عند هذا الحد. وإنما يتجاوزه الى غرض تأهيلي يكفل تحقيق الدفاع الاجتماعي، فوظيفتها لا تتعلق بحساب الجاني عن خطيئة فهذا تكفله العقوبة الأصلية. كما إنها لا تبغي علاج ما قد تنطوي عليه شخصيته من خطورة فتلك مهمة التدبير الاحترازي. وإنما وظيفتها تتميز بطابع سلبي بحت يتمثل دائماً بحرمان المحكوم عليه من بعض الحقوق والمزايا. ومن ثم فهي تتبع مصير العقوبة الأصلية وجوداً وعدماً[٥٢]. فإذا ما اقتصرت المحكمة على مجرد الانتقاص من هذه العقوبة من حيث مداها دون ان تذهب الى تغيير طبيعتها، فأن العقوبة التبعية تكون واجبة التطبيق. إما إذا ذهبت الى حد التغيير من طبيعتها، فأنها تصبح مستبعدة بحكم القانون. مثال ذلك في القانون العراقي، أن يتوافر عذر مخفف في جناية عقوبتها السجن المؤبد أو المؤقت وتقضي

المحكمة بتوقيع عقوبة الحبس بدلاً منها، فيتبع ذلك عدم حرمان المحكوم عليه من حق تولي الوظائف والخدمات العامة (م٩٦ عقوبات).

أما بالنسبة للعقوبات التكميلية، حيث تستطيع المحكمة أن تستبعدها عند عدم توافر هذه الظروف أو الأعذار، فأولى أن يكون لها ذلك عند توافرها. أما عن التدابير الاحترازية والتي هي مجموعة إجراءات تستقل عن العقوبات وتواجه ما تنطوي عليه شخصية الجاني من خطورة إجرامية لتدرأها عن المجتمع[٥٣]، فأن الظروف والأعذار لا تؤثر عليها. وذلك لأن الطبيعة الجزائية لهذه الأخيرة لا تستند الى مساواة مطلقة في المعاملة الجزائية بينها وبين العقوبة وإن الاختلاف في تلك المعاملة هو الذي دفع الشارع الى إيجاد نظام مزدوج للجزاء الجنائي أحدهما للعقوبة والآخر للتدبير الاحترازي [٥٤].

وعن أثر التخفيف على التكييف القانوني للجريمة ، والذي يراد به (التكييف القانوني للجريمة) رد واقعة الدعوى الى النص القانوني الذي يؤثمها[٥٥]. فإن فيه ثلاثة أراء :

المذهب الشخصي ويذهب أنصاره الى إن العقوبة التي ينطق بها القاضي هي التي تحدد التكييف القانوني للجريمة. والمذهب الموضوعي ويرى أنصاره أن جسامة الجريمة إنما تتحدد تبعاً لجسامة العقوبة المقررة لها قانوناً من قبل المشرع. والمذهب المختلط والذي يميز أنصاره بين التخفيف بسبب العذر القانوني والتخفيف لتوافر الظرف القضائي المخفف، ويرون تأثر الوصف القانوني للجريمة بالأعذار دون الظروف[٥٦]. أما عن موقف القانون العراقي فقد نصت المادة (٢٤) عقوبات على إنه (لا يتغير نوع الجريمة إذا استبدلت المحكمة بالعقوبة المقررة لها عقوبة من نوع أخف سواء كان ذلك لعذر مخفف أم لظرف قضائي مخفف ما لم ينص القانون إلى غير ذلك).

التخفيف ومشكلة الحبس قصير المدة :–

يترتب على تطبيق أسباب التخفيف توقيع عقوبة مخففة، قد تكون مدتها بالغة القصر وهو الأثر السلبي للتخفيف في السياسة الجنائية الحديثة. حيث إن تطبيق هذه الأسباب باعتبارها وسيلة لتفريد الجزاء الجنائي في تحقيق أغراض العقوبة قد فشل فشلاً ذريعاً في تحقيق أغراض العقوبة (الردع العام والردع الخاص وتحقيق العدالة). فأساء القضاة تطبيقها، حيث نطقوا بعقوبات قصيرة المدة في أحوال لا تقتضيها العدالة، فآذوا بذلك شعور العدالة وأهدروا اعتبارات الردع العام. وكذلك فأن قصر المدة لم يكن كافياً لأعداد وتنفيذ برنامج إصلاحي وتأهيلي للمحكوم عليه، فلم ينلْ بذلك من فائدة اللهم إلاّ مضاعفة نوازع الأجرام في نفسه نتيجة لاختلاطه بمن يفوقونه عراقة في الأجرام، وبذلك انتهكت اعتبارات الردع الخاص[٥٧].

والملاحظ في هذا الشأن إن المشرع العراقي عندما هبط بالعقوبة إلى الحبس مدة ستة أشهر في حالة توافر عذر التخفيف أو ظرفه وكما تقدم بيانه. فأن ذلك لا يكفي لتحقيق متطلبات العدالة أو يصلح ردعاً كافياً لغير الجاني عن سلوك مسلكه، أو لاصلاحه وإعادة تأهيله للحياة الاجتماعية. وبذلك لا بد من إعادة النظر في المادة (١٣٠)، بحيث لا تهبط العقوبة عن حد معقول، بحيث لا تقل مدة الحبس كما يقول الأستاذ الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي عن ثلاث سنوات بالنسبة للجناية التي تكون عقوبتها الإعدام، ولا تقل عن سنتين في الحالات الأخرى [٥٨].

وبذلك نستطيع أن نوفق بين مصلحة المتهم في توقيع عقوبة بالغة القصر، ومصلحة المجتمع في تفاديها. لما تقود اليه من العود الى الجريمة والاعتياد على الأجرام. كما ان هذه المدة تسمح باستخدام العقوبة كوسيلة لإصلاح الجاني، إذ انها تعتبر كافية لأعداد وتطبيق برنامج إصلاحي متكامل. وهذا ما تذهب اليه ورقة إصلاح النظام القانوني رقم (٣٥) لسنة ١٩٧٧. حيث ورد فيها ما يأتي : (العقوبة أداة ردع ومحاولة لتلافي ارتكاب جرائم جديدة ولإعادة تربية المحكوم عليه... فمن الضروري حماية المحكوم عليه من قسوة العقوبة، وتعويده على احترام قواعد الحياة الاجتماعية وإعادته عضواً فعالاً في مجتمعه الذي يحتاجه أكثر من حاجته الى الآلة) [٥٩].

وفي هذا الصدد لا بد من البحث عن بدائل أخرى للحبس قصير المدة، ولقد تعددت الآراء في القول بتلك البدائل : فيكتفي البعض بإيقاف التنفيذ بينما يرى آخرون الاكتفاء بالغرامة على حين يجمع فريق ثالث بينهما . ويضيف فريق رابع الى هذه البدائل الوضع تحت الاختبار ويقول آخرون ببعض جزاءات أخرى، كالعمل دون سلب الحرية والحرمان من بعض الحقوق [٦٠].

ومن الصعوبة التعويل على بديل واحد. ولكن مهما يكن فقد اتفقت غالبية الآراء على البدائل الثلاثة الآتية : الغرامة وإيقاف التنفيذ والوضع تحت الاختبار[٦١]. وهذا ما أخذت به أغلب التشريعات ومنها القانون العراقي، حيث جعل العقوبة في مواضع عديدة تخييرية للقاضي أن يختار عقوبة الغرامة أو الحبس أو السجن .كما انه نص على نظام وقت التنفيذ.

والله ولي التوفيق

الهوامش

(١) انظر : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، الجزء الرابع ، ص١٣٥٣. وكذلك انظر لسان العرب لأبن منظور ، الجزء التاسع (باب خفف).

(٢) انظر : الدكتور محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني، القسم العام، بيروت ١٩٦٨، ص٧٥٢.

(٣) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، النظرية العامة للظروف المخففة دراسة مقارنة، الناشر دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ص٩٠ .

(٤) انظر : القاموس المحيط، للفيروز آبادي، الجزء الثالث، الطبعة الثالثة، ١٩٣٣، ص١٧٠-١٧١ .

(٥) انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، الأعذار القانونية المخففة للعقوبة دراسة مقارنة، ساعدت جامعة بغداد على طبعه ونشره ، ١٩٧٩، ص١٠٤ .

(٦) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، النظرية العامة للظروف المخففة، مصدر سابق، ص١٤٤ .

(٧) انظر : الدكتور علي حسين الخلف وسلطان الشاوي، المبادئ العامة في قانون العقوبات، طبع على نفقة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٩٨٢، ص٤٥٧ .

(٨) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، مصدر سابق، ص١٤٥ .

(٩) انظر : الدكتور محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني، مصدر سابق، ص٧٥٣ وص٦٦-٦٨ .

(١٠) انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، قانون العقوبات – الجرائم الاقتصادية، مطبعة التعليم العالي، بغداد ١٩٨٧، الطبعة الثانية، ص٢١٠ .

(١١) انظر : الدكتور عبد الله محمد الجبوري، فقه المعاملات والجنايات، ٢ الجنايات، من طبع ونشر وتوزيع بيت الحكمة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص٥ .

(١٢) انظر : احمد فتحي بهنسي، السياسة الجنائية في الشريعة الاسلامية، مكتبة العروبة – القاهرة، ١٣٥٨هـ – ١٩٦٥م، ص٢٨و٤٣ .

(١٣) انظر : محمود مطلوب احمد والدكتور خالد رشيد الجميلي، الفقه الجنائي، طبع على نفقة جامعة بغداد، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٤، ص٥-٦. وكذلك انظر : الدكتور عبد الله الجبوري، مصدر سابق، ص٦ .

(١٤) انظر : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، أحمد بن تيمية، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، ص١٠٥ .

(١٥) انظر : الدكتور عبد الله الجبوري، مصدر سابق، ص٩٥ وما بعدها.

(١٦) انظر : الدكتور عبد الله الجبوري، المصدر سابق، ص١٠٨ .

(١٧) انظر : محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دار المعارف – القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص٩٥ .

(١٨) انظر : سنن أبي داود، سيمان الأشعث السجستاني الأزدي، ج٤/٢٣٧ . وكذلك انظر سنن أبن ماجه أبو عبد الله محمد بن القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج٢/ ص٨٥٨ .

(١٩) انظر : الدكتور عبد الله الجبوري، مصدر سابق، ص١٩٧ .

(٢٠) إن العاقلة بكسر القاف جمع عاقل : وهو دافع الدية، وسميت الدية عقلاً تسمية بالمصدر لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولي المقتول، ثم كثر الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية ولو لم تكن أبلاً كالدراهم والدنانير . وانظر : لسان العرب، الجزء الحادي عشر، ص٤٥٨ . وانظر نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ٨٦/٧ .

(٢١) انظر : محمود احمد مطلوب والدكتور خالد رشيد الجميلي، الفقه الجنائي، مصدر سابق ، ص٣٦٧-٣٦٨ .

(٢٢) انظر : احمد فتحي بهنسي، مصدر سابق،ص٢٢٤-٢٢٥ .والدكتور عبد الله الجبوري، مصدر سابق، ص٢٠٦ .

(٢٣) انظر : نيل الأوطار : الجزء السابع ص٨٦ .

(٢٤) انظر : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، دار الكتاب العربي- بيروت، الجزء السابع، ص٢٥٦ .

(٢٥) انظر : المهذب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، مطبعة عيسى البابي الحلبي- مصر، الجزء الثاني، ص٢١٣ .

(٢٦) انظر :المغني، موفق الدين عبد الله احمد بن قدامة المقدسي، الطبعة الأولى – مصر، ج٩، ص٥٢٠ . وانظر :المنتقى شرح الباجي على الموطأ، أبو وليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي الأندلسي، مطبعة السعادة مصر، ١٣٣٣هـ، الجزء السابع، ص١٠٠ . وانظر :المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، من منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الجزء الحادي عشر، ص٥٧ .

وانظر : اللمعة الدمشقية ، الجزء العاشر ، ص٣١٥.

(٢٧) انظر : محمود احمد مطلوب والدكتور خالد رشيد الجميلي، الفقه الجنائي، مصدر سابق ، ص٢٩٣-٣٠٠ .

(٢٨) انظر : المغني : ٣٤٧/١٠ . كذلك انظر احمد فتحي بهنسي، السياسة الجنائية، مصدر سابق، ص١٩٢ وما بعدها .

(٢٩) انظر : السياسة الشرعية : ١١٩-١٢٠ .

(٣٠) انظر : السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية الهند، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ، الجزء الثامن، ص٣٢٧ . وانظر : مجمع الزوائد، الجزء السادس، ص٢٨١ .

(٣١) انظر : محمد أبو زهره، الجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي، العقوبة، دار الفكر العربي، ص٢٧١ . وانظر في التوبة وأثرها في الإعفاء من العقوبة : الدكتور محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دراسة مقارنة، دار المعارف- القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص١١٣ وما بعدها .

(٣٢) انظر : محمد أبو زهره، المصدر السابق، ص٢٧١ .

(٣٣) انظر : محمد أبو زهره، المصدر السابق، ص٢٧١ -٢٧٥ .

(٣٤) انظر : محمد أبو زهره، المصدر السابق، ص٣٦٩ .

(٣٥) انظر : محمود احمد مطلوب والدكتور خالد رشيد الجميلي، الفقه الجنائي، مصدر سابق ، ص٦ .

(٣٦) انظر : محمد أبو زهره، المصدر السابق، ص٣٧٢ . وكذلك احمد فتحي بهنسي، مصدر سابق، ص١٧٢ وما بعدها .

(٣٧) انظر : محمد أبو زهره، مصدر سابق، ص٣٧٦-٣٣٧ .

(٣٨) انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، الأعذار القانونية المخففة للعقوبة مصدر سابق، ص٤٠-٤١ .

(٣٩) انظر : الدكتور حميد السعدي، شرح قانون العقوبات الجديد، الجزء الثاني، مطبعة المعارف -بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٧٦، ص٢٩١ .

(٤٠) انظر : الوقائع العراقية العدد ٢٩٥٥ في ١٩٨٣/٨/٢٢.

(٤١) انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، شرح قانون العقوبات / القسم العام، ساعدت جامعة بغداد على طبعه- بغداد، ١٩٩٢، ص٤٦٤ .

(٤٢) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، مصدر سابق، ص١٤٦ .

(٤٣) انظر : الدكتور اكرم نشأت أبراهيم، الحدود القانونية لسلطة القاضي الجنائي في تقدير العقوبة، ص١٥٦ .

(٤٤) انظر : الدكتور اكرم نشأت أبراهيم، المصدر السابق، ص٧٥-٦٧، والهامش رقم (١).

(٤٥) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، مصدر سابق، ص١٤٩ .

(٤٦) انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، الأعذار القانونية المخففة للعقوبة مصدر سابق، ص١١٥-١١٦ .وكذلك انظر الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، المصدر السابق، ص١٥٠ .

(٤٧) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، مصدر سابق، ص١٥١ .

(٤٨) انظر : المصدر نفسه اعلاه، ص١٥٢ .

(٤٩) انظر : الدكتور محمود نجيب حسني، شرح القانون اللبناني، القسم العام، ص٧٥٠. وللقضاء العراقي تطبيقات كثيرة انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، شرح قانون العقوبات، ص٤٦٢-٤٦٣ .

(٥٠) انظر : الدكتور فخري الحديثي، الأعذار القانونية المخففة مصدر سابق، ص١٣٠-١٣١ .

(٥١) انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، المصدر سابق، ص١٢٩ وما بعدها .

(٥٢) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، مصدر سابق، ص٢٩٨ .

(٥٣) انظر : الدكتور محمود نجيب حسني، علم العقاب، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦، ص١٢٦ .

(٥٤) انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، الأعذار القانونية، مصدر سابق، ص١٢٦ .

(٥٥) انظر الأستاذ عبد الأمير العكيلي، أصول الأجراءات الجنائية في قانون أصول المحاكمات الجزائية، الجزء الثاني مطبعة جامعة بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص٢٥٢ وكذلك انظر : الدكتور رؤوف عبيد، المشكلات العلمية الهامة في الإجراءات الجنائية، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٣، ص٣ .

(٥٦) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، مصدر سابق، ص٣٢٢ . وكذلك انظر الدكتور فخري الحديثي، الأعذار القانونية، مصدر سابق، ص٢٢٤ .

(٥٧) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، مصدر سابق، ص٢٢٣-٢٢٤ .

(٥٨) انظر : الدكتور فخري عبد الرزاق الحديثي، الأعذار القانونية، مصدر سابق، ص١٨٩ .

(٥٩) انظر : ورقة إصلاح النظام القانوني في العراق المرفقة بقانون إصلاح النظام القانوني رقم (٣٥) لسنة ١٩٧٧، دار الحرية للطباعة- بغداد ، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، ص٧١ .

(٦٠) انظر : الدكتور حسنين ابراهيم صالح عبيد، مصدر سابق، ص٣٤٥-٣٤٦ .

(٦١) انظر : الدكتور محمود نجيب حسني، علم العقاب، مصدر سابق، بند٤٦٠ ص٥٧٢ وما بعدها .

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها
كلية العلوم الإسلامية
جامعة بغداد

العدد: ٢

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحرفة وأثرها على الكفاءة في عقود الزواج الإسلامية

محمد فالح بني صالح(*)
أستاذ مساعد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة اليرموك اربد – الأردن

الحمد للّه الذي جعل لنا من أنفسنا أزواجاً لنسكن إليها وجعل بيننا مودةً ورحمة، وجعل من ذلك نسباً وصهراً. وبعد :

الزواج مظهر صحيح من مظاهر الفطرة السليمة، أيدته الشريعة ووضعت قواعده وشروطه، باعتبار يحقق مقصداً عظيماً من مقاصدها، والزواج من العقود المقدسة في الإسلام وله صفة التأبيد والدوام.

وقد اعترفت الشريعة بمطلب التكافؤ بين الزوجين أو بين أسرتيهما، باعتباره من الوسائل التي تضفي على الزواج الطمأنينة والاستقرار، وجعلته شرطاً من الشروط التي تحقق هذا النجاح.

ويهدف هذا البحث الموسوم : بالحرفة وأثرها على الكفاءة في عقود الزواج الإسلامية، الى إبراز أثر المهن المختلفة على كفاءة الزواج في نظر الفقه الإسلامي، وفي نظر الفتيات، عند قرار اختيار الزوج، على ضوء ما طرأ على المهن من متغيرات،

(*) استاذ مساعد بقسم الفقه والدراسات الإسلامية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية / جامعة اليرموك اربد /الاردن.

حولتها الى مهن مرغوبة ومحبوبة، حضارياً ومكسبياً في عصرنا الحاضر، وما هو موقف الشريعة إزاء العرف المتغير بخصوص ذلك ؟ مع الأخذ بعين الاعتبار أن كفاءة الزواج هي حق للزوجة، يصح لها ولأوليائها إسقاطه باعتبار شرط لزوم على أرجح الأقوال.

مقدمة

قال تعالى ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[١].

إن الزواج مظهر صحيح من مظاهر ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون﴾[٢].

بهذه الفطرة يقوم الإنسان بتلبية نداء الغريزة التي تحفزه لبناء أسرة، فيأنس بعد وحشة، ويسكن بعد اضطراب، ويعيش الزوجان في ظل الطمأنينة وكنف المحبة متعاونين على أعباء الحياة، بما على المجتمع بالخير والعطاء، فالزواج عقد حياةٍ مؤبد، ولابدّ من تأمين عناصر الاستقرار منذ البداية، ومن هنا فإن عقد الزواج عقد تباركه يد الله، وتشمله رعايته، ومهما يعترض نجاحه من المشاكل، فإنها تحل على ضوء المودة والرحمة اللتين بني عليهما ذلك الزواج، كلما توافرت في الطرفين عوامل النجاح والاستقرار والألفة والمودة.

ومن عوامل النجاح لحياة الزوجين، أن يكون بين أسرتيهما تقارب في الوسط الاجتماعي من تدين ووظيفة ومهنة، لأن ذلك أعون على التآلف والتعاون، وشواهد الإسلام كثيرة، قديمة وحديثة.

لهذا اهتم جمهور الفقهاء ببحث الكفاءة بين الزوجين اهتماماً كبيراً، لضمان أكبر قدر من الألفة، وهم يقررون شروط الزواج، فلابد إذاً من ذكر آرائهم في اعتبار الكفاءة بعد ذكر تعريفها، ثم ذكر الصفات المعتبرة فيها.

وفي جانب من تكون مطلوبة ؟ ولمصلحة من تكون ؟

ثم بيان مدى تأثير الحرفة عليها. وما طرأ على الحرفة من متغيرات أخرى، أثرت على العرف العام من جهة، وعلى شروط الكفاءة في المهنة من جهة أخرى.

---

(١) الروم، اية ٢١ .

(٢) الروم، اية ٣٠ .

المبحث الأول
معنى الكفاءة

الكفاءة في اللغة من كافأه مكافأة أي ماثله وساواه[٣].

يقال فلان كفء لفلان في مهنته أو نسبه، أي نظيره ومساويه فيها، قال تعالى ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾[٤] أي لا مثيل له.

وقال ﷺ (المؤمنون تتكافأ دماؤهم)[٥] أي تتساوى دماؤهم في القصاص.

الكفاءة اصطلاحاً : عرفَّ الفقهاء الكفاءة بتعريفاتٍ عدةٍ منها المختصر ومنها المطول، وكلها تدور حول معنىً واحد. ويمكن الجمع بينها على النحو الآتي :

الكفاءة : المساواة بين الزوجين في أوصافٍ مخصوصة، بحيث يعتبر وجودها عامل استقرارٍ بينهما، كما يعتبر فقده منغصاً للحياة الزوجية في غالب الأحوال، وتشعر المرأة أو أولياؤها بنقيصةٍ بسببه. وبتعبير أقرب وأدق، هي : أن يصلح كل من الزوجين للآخر في عرف المسلمين[٦].

أحكام الكفاءة وآراء الفقهاء فيها :

اختلفت آراء الفقهاء في الاعتداد بالكفاءة في الزواج ما بين مثبتٍ لها ونافٍ، والمثبتون، منهم من اعتبرها شرط صحةٍ، ومنهم من اعتبرها شرط لزوم، شأنها شأن العيوب، بل اعتبرت بعض المذاهب فقدها من عيوب الزواج، وفيما يلي آراء المذاهب فيها :

---

(٣) انظر : المصباح المنير، ص٥٣٧.

(٤) الاخلاص، آية ٤.

(٥) سنن ابي داود، ١٨٠/٤.

(٦) انظر تبيين الحقائق ٢٨/٢/، فتح القدير ١٨٦/٣ مغني المحتاج ١٦٤/٣،بلغة السالك ٣٩٨/١ وابن عابدين ٤٣٦/٢، والفقه الإسلامي وادلته للزحيلي ٢٢٩/٧ وشرح قانون الاحوال الشخصية السوري للصابوني ٢٣٣/١.

الرأي الأول : لا تعتبر الكفاءة شرطاً لصحة الزواج ولا للزومه، وبه قال مالك[٧] والكرخي من الحنيفية[٨] والشافعية[٩]، وأحمد في رواية[١٠]، وابن حزم[١١]، والشيعة الزيدية[١٢].

الرأي الثاني : تعتبر الكفاءة شرطاً لصحة الزواج، وبهذا الرأي قال بعض الحنفية وهو المفتى به، والحنابلة في غير المشهور عندهم، وقول عند الشافعية، والمعتمد لدى الإباضية[١٣]، وأن فقد الكفاءة يجعل العقد باطلاً ولو رضوا به، فإن شروط الصحة لا يسقط بالإسقاط، لأن بعض الأولياء لا يحسن الترافع لدى القضاء، فكان الأحوط عدم التوقف على اعتراض الأولياء في الكفاءة.

الرأي الثالث : ذهب الحنفية في ظاهر الرواية، والشافعية والحنابلة في المشهور عندهم[١٤]، الى ان الكفاءة شرط لزوم لا شرط صحة، فإن تزوجت المرأة بغير كفءٍ، أو زوّجها الأب بغير رضاها، أو زوّجها أحد الأولياء المتساويين برضاها دون رضا الباقين، فإن لم يعترضوا فقد لزم الزواج، وذلك باعتبار الكفاءة فرع وجود الولي.

---

(٧) بلغة السالك ٣٩٨/١.

(٨) انظر : بدائع الصنائع ١٥١٤/٣، وتبيين الحقائق ١٢٨/٢.

(٩) مغنى المحتاج ١٦٤/٣.

(١٠) المغنى ٣٧١/٧.

(١١) والمحلى ٢٤/١٠.

(١٢) الروض النضير.

(١٣) انظر : بدائع الصنائع ١٥١٤/٣ وتبيين الحقائق ١٢٨/٢ والمهذب ٥٠/٢ والروضة ٨٤/٧ والدسوقي ٢٤٨/٢ والافصاح ١٢١/٢ وجوهر النظام ١٨٢/١، ١٨٥.

(١٤) انظر : الام ١٣/٥ والمبسوط للسرخي ٢٦/٦ وفتح القدير ١٨٥/٣ ونهاية المحتاج ٢٤٨/٦ والام ١٣/٥ والانصاف ١٠٦/٨ والخرشي ٢٠٦/٣

الأدلـة :

استدل أصحاب الرأي الأول على عدم اشتراط الكفاءة بما يأتي :

١- قوله ﷺ (الناس سواسية كأسنان المشط) رواه الديلمي[١٥].

٢- عن أبي ذر ﷺ أن النبيّ ﷺ قال له : (انظر فإنك ليس بخير من أحمر ولا أسود إلا أن تفضله بتقوى)[١٦].

فهذه الأخبار تعتبر نصوصاً في المسالة، وأن التقوى كافية في الكفاءة عن أي وصفٍ آخر.

٣- ما روي أن سالماً مولى امرأة من الأنصار، تزوج هند بنت الوليد بن عتبة بـن ربيعـة بن عبد شمس، فدّل على عدم اعتبار الكفاءة [١٧].

٤- ان النبي ﷺ خطب امرأة قريشية وهي فاطمة بنت قيس، على مولاه أسامة بـن زيـد، وقدمه على عبد الرحمن بن عوف، وفاطمة من المهاجرات الأوليـات[١٨] وهـذا ظـاهر في عدم اعتبار الكفاءة في الزواج.

٥- ان الإسلام جعل التساوي في القصاص -فيقتل الشريف بمن دونه- وإذا كانت الكفـاءة في الجنايات غير معتبرة، فعدمها في الزواج من بابٍ أولى[١٩].

٦- عن عائشة، رضي اللّه عنها، عن ﷺ قال : (مـن سرّه أن ينظـر الـى مـن نـوّر اللّـه الإيمان في قلبه فلينظر الى أبي هند، وقال : أنكحوه، وأنكحوا اليه)[٢٠].

ومعلوم أن أبا هند كان حجّاماً، فدل على عدم اشتراط الكفاءة.

---

(١٥) انظر : كشف الخفاء ٤٣٣/٢ وسبل السلام ١٢٩/٣ والزواج وآثاره للصابوني ٢٣٤/١

(١٦) مسند أحمد ١٥٨/٥.

(١٧) البخاري بشرح فتح الباري ١٠٨/٩ والنسائي ٦٤/٦.

(١٨) سنن النسائي ٧١/٦

(١٩) انظر : الفقه الإسلامي للزحيلي ٢٣١/٧

(٢٠) ابو داود ٢٣٣/٢ سنن الدار قطني ٣٠١/٣.

واستدل أصحاب الرأي الثاني على أن الكفاءة شرط لصحة الزواج بما يلي :

١- قوله ﷺ (تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم)[٢١] قال الزيلعي : روى من عدة طرق كلها ضعيفة لكن يقوي بعضها بعضاً[٢٢] ووجه الدلالة من هذا الحديث : أن اللفظ جاء بصيغة الأمر، فلا يصح تجاهله بلا مسوغ شرعي.

٢- ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال : لأمنعن فروج ذوي الأحساب إلا من الأكفاء[٢٣] والحسب وشرف الآباء والأقارب، ومثل الحسب : المال، وقيل : الفعال[٢٤].

فدل عزم أمير المؤمنين، على وجوب التقيد بالكفاءة، وأن منع الزواج من غير الأكفاء يعني البطلان.

٣- ما روى جابر بن عبد الله، قال رسول الله ﷺ (لا تنكحوا النساء الأكفاء، ولا يزوجها إلا الأولياء، ولا مهر دون عشرة دراهم)[٢٥] والحديث فيه الكفاءة فدلّ على اشتراطها لصحة الزواج.

واستدل أصحاب الرأي الثالث على اعتبار الكفاءة شرط لزوم بما تقدم وبما يلي :

١- قوله ﷺ (تخيروا لنطفكم ولا تضعوها إلا في الأكفاء)[٢٦] فالحديث حصر الزواج في الأكفاء، وهذا الحديث من حديث عائشة أخرجه ابن ماجة، وصححه الحاكم، وللحديث طرق عديدة لا تخلو من ضعف لأن فيها مبشر بن متروك لكنها بجملتها تتقوى ببعضها[٢٧].

٢- انه ﷺ، زوج مولاه زيد بن حارثه من زينب بنت جحش، وهي القريشية وابنة عمة رسول الله ﷺ فلو أن الكفاءة شرط صحة لما صح هذا الزواج، لكنه صحّ، فحُمل على أنه شرط لزوم[٢٨].

---

(٢١) سنن ابن ماجه ٦٣٣/١ .

(٢٢) نصب الراية ١٩٦/٦.

(٢٣) سنن الدار قطني ٣/ ٢٩٨ وسنن النسائي.

(٢٤) المصباح النير ص١٣٤.

(٢٥) نصب الراية ١٩٦/٣.

(٢٦) سنن الدار قطني ٢٩٨/٣، ٢٩٩.

(٢٧) سنن الدار قطني ٢٩٩/٣ ونصب الراية ١٩٦/٣.

(٢٨) سنن الدار قطني ٣٠١/٣.

٣- قوله ﷺ (يا علي : ثلاث لا تؤخرها، وفيه : والأيم إذا وجدت لها كفواً)[٢٩] والأيم : المرأة التي لا زوج لها[٣٠].

المـوازنـة :

المتأمل في مواقف الفقهاء من مسألة الكفاءة يلاحظ أنه اقتصر فريق منهم كالمالكية، شرط التدين والسلامة من العيوب، وكأنهم بذلك يكتفون بالحد الأدنى من أوصاف الكفاءة عند الضرورة، لكنهم لا يمعنون القدر الأكثر من الأوصاف إذا توفر، كالغنى والنسب وغيره، بينما ذهب غيرهم كالحنفية مثلاً : الى توسيع القاعدة في شروط الكفاءة، حتى شملت المال والنسب والحرفة أو المهنة، كحدٍ أعلى في الأوصاف التي يكفل وجودها الألفة والمحبة واستمرار الحياة الزوجية، فرجع الأمر الى مرتبتي الميزان.

وربما كان سبب توسعهم في شروط الكفاءة لكي تشمل المال، وأنهم يمنعون طلب الفسخ بسبب الإعسار أثناء الحياة الزوجية، حفاظاً على سلامتها، فمن رضيت مع أوليائها بالإعسار عند العقد، فقد رضيت ضمناً بالتنازل عن طلب الفسخ للإعسار مستقبلاً، بينما الجمهور لم يشترطوا الكفاءة في المال اكتفاءً بإعطاء الزوجة حق طلب الفسخ عند الإعسار.

مناقشة الأدلة :

ناقش الموجبون أدلة المانعين وأجابوا عنها بما يأتي :

١- يجاب عن حديثي المساواة وعدم التفاضل إلا بالتقوى بكون المسلمين أمام الأحكام الشرعية سواء، وأن التكاليف الإسلامية رتبت للمسلمين حقوقاً، وألزمتهم بواجبات، بصرف النظر عن مكانة الإنسان في النسب والحسب، أو أي اعتبار آخر، وجعلت معيار التفاضل فيما بينهم هو التقوى، لقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٣١] لكن التقوى لا تمنع من التفاوت بين الناس في الرزق والصحة أو

---

(٢٩) سنن الترمذي ٢/٢٦٩.

(٣٠) مختار الصحاح ص: ٤٨، والمصباح المنير٣٣.

(٣١) الحجرات، آية ١٣.

المستوى التعليمي، لقوله تعالى ﴿والله فضّل بعضكم على بعض في الرزق﴾ [٣٢] وقوله تعالى ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [٣٣].

وقد تعارف المسلمون على اعتبار التماثل في بعض الأحوال والعادات المتقاربة، وأنها أدعى للألفة وعدم استهجان تصرفات بعضهم إزاء بعض، وهذا العرف لا تنكره الشريعة ما دام لا يخالف نصوصها ومقاصدها.

٢ - ويجاب على بقية الآثار، بأن أصحاب تلك الوقائع قد تنازلوا عن حقوقهم في اشتراط الكفاءة، وما كان منها ضعيفاً يتقوى بغيره في مثل هذه الأحكام.

٣- وأما قياس الزواج على القصاص، فقياس مع الفارق، لأن المساواة في القصاص جُعلت للحفاظ على أرواح العباد، لئلا تتجرأ فئة من الناس على دماء غيرها بذريعة الفوارق النسبية، أو الاجتماعية، أو غير ذلك، بينما المساواة في الزواج ضرورية لإنجاح الزواج واستقراره.

الترجيح :

إن الناظر في الأقوال المتقدمة وأدلتها وما ورد عليها من مناقشات، يبدو له رجحان قول من ذهب إلي أن الكفاءة في عقد الزواج شرط لزوم لما تقدم ذكره ولما يلي :

١- أن الزواج من العقود المبنية على المودة والتأييد، وان كل ما يساعد على إنجاح هذه المعاني يأخذ حكمها، فكان لابد من شرط الكفاءة عند العقد.

كما أن كل ما يفضي الى التفرقة والفشل لتلك المعاني، يجب تركه، والابتعاد عنه، ولا معنى للكفاءة إلا ذلك، فالتقارب بين الزوجين في كثير من الصفات من شأنه أن يولّد المباسطة ورفع الكلفة، كما أن التباعد بينهم في بعضها يؤدي الى التحفظ أو التجهم في الحياة اليومية، بل والى المخاصمة لأدنى سبب.

٢- لم يجعل الجمهور شرط الكفاءة أمراً واجباً على الأولياء والزوجات، بل هو حق لهم يمكنهم إسقاطه أو التنازل عنه متى شاؤوا، باعتباره شرط لزوم، خلافاً لمن جعله من شروط الصحة، خصوصاً وأن الكفاءة لا تدخل في تكوين العقد ولا صحته، كما هو

---

(٣٢) النحل، آية ٧١.

(٣٣) المجادلة، آية ١١.

الحال في الإشهاد حين العقد، أو في توافق الإرادتين، وبهذا المعنى، يمكن تفسير كثير من حالات الزواج التي كانت تتم في عهد النبي ﷺ لأزواج كانوا أقل كفاءة من زوجاتهم، وربما كان مرجع ذلك ما يأتي :

١- طلب الثواب من اللّه تعالى، كالتي زوجّها والدها من ابن أخيه ليرفع بها خسيسته، بدليل النبي أنّ ﷺ خيّرها بين الفسخ والإمضاء، فاختارت وأجازت ما فعله أبوها من الاعتراض إعلام الناس بوجوب توفر شروط الكفاءة بين الزوجين.

٢- خوف الفتنة وطلباً للإحصان والستر، وهي مقاصد شريفة وفواتها أكثر إضراراً من فوات بعض أوصاف الكفاءة.

فتبين من مجموع ما تقدم ، أن الكفاءة أمر مهم لضمان توافق الرغبات عند الزواج، فإن حصل التوافق بين أولياء الزوجة والزوج، من دون النظر الى الكفاءة فذاك هو المطلوب، لأن الكفاءة شرط لزوم وقد لزم بالرضا.

من هو طالب الكفاءة وصاحب الحق فيها ؟

يرى جمهور الفقهاء أن الكفاءة حق للمرأة ولوليها على سبيل الاستقلال[٣٤]، لأن المرأة هي التي تتأثر بعدم الكفاءة من حيث أنها وأهلها يعيرون بمستوى الزواج الأقل كفاءة ولأن التقارب في بعض الصفات المشتركة يؤدي الى تآلف النفوس ورفع الحرج بين الزوجين، ولأن الزوج كذلك هو صاحب السلطة والقوامة، فلابد والأمر كذلك، من أن تكون سلطته أقوى، لكن لو رضيت الفتاة بالزواج من شخص غير كفءٍ فقد أسقطت حقها في كفاءة الزوج لها، وبقى حق الأولياء الذين لهم حق الاعتراض إذا تخلف شرط الكفاءة، ويكون للقاضي صلاحية الفسخ إذا طلب اليه ذلك، لكن لو اعترض أحد الأولياء المتساويين في الدرجة، دون الباقين فهل يسمع لهذا الاعتراض أو لا ؟ للفقهاء في هذه المسألة رأيان :

الأول : للمالكية والشافعية وأبي يوسف : حيث ذهبوا الى أن حق الأولياء لا يسقط بإسقاط البعض له، لأن هذا الحق مشترك للجميع، فهو يشبه الدَّين المشترك الذي لا

---

(٣٤) انظر : المغني ٧/ ٧٣٩.

يسقط بإسقاط البعض له، بل هذا أشد لأنه حق لا يتجزأ، وكذا قياساً على حقوقهم في الدية. وقد ورد عن الإمام الشافعي قوله : "فلو رضوا إلا واحداً فله فسخه"[٣٥].

والثاني : لأبي حنيفة ومحمد: حيث ذهبا الى القول بأن إسقاط البعض لحقه إسقاط لحقوقهم جميعاً، وليس لهم حق الاعتراض لأنه لا يتجزأ بخلاف الدين فأنه يتجزأ[٣٦].

والحق : أن كلا الرأيين ينبغي أن يقيد باشتراط وفور المصلحة للفتاة، سواء في المنع أو الجواز.

من هو الذي تعتبر الكفاءة في جانبه ؟

بناء على ما تقدم، فإن الذي يطلب منه الكفاءة في الزواج هو الرجل، فلا تشترط الكفاءة في جانب المرأة، لأن الزوجة تتضرر إذا كان زوجها أقل منزلة من أهلها، أما الزوج فلا يتضرر بذلك، وإذا رأى انه متضرر بسوء الاختيار، فإنه بحكم القوامة يستطيع رفع الضرر بالتطليق، هذا إذا كان كل من الزوج أو الزوجة كبيرين عاقلين، أما إذا كان أحدهما صغيراً أو كان ناقص الأهلية، وزوّجه غير الأب أو الجد، فالكفاءة عند ذلك مطلوبة في الجانبين، الرجل والمرأة، على ما ذكره أبو حنيفة ومشايخ المذهب[٣٧].

وقت اعتبار الكفاءة :

ذهب الذين اعتبروا الكفاءة شرط لزوم، الى أن وقتها عند إنشاء عقد الزواج، أي : لو تزوجت الفتاة من كفء ثم طرأ على الزواج ما ينقص من كفاءته بعد ذلك، فلا يؤثر على العقد، لأن العقد نشأ صحيحاً، وقد عبر عن ذلك ابن عابدين بقوله : فلو كان كفواً ثم فجر لم يفسخ[٣٨]، ومعناه أن حق الولي يسقط في الاعتراض، كما يسقط حق المشتري في الرد عند تعيب المبيع بيده[٣٩].

---

(٣٥) أنظر : الأم ٢/١٣.

(٣٦) أنظر : البحر الرائق ٣/ ١٢٩.

(٣٧) انظر : تبيين الحقائق ٢/ ١٣٠، ١٣١، وفقه السنه ٢/١٥٠.

(٣٨) حاشية ابن عابدين، ٢/٣٢٢.

(٣٩) الأحوال الشخصية للحسيني ص :٧٤ .

وقد ذهب القانون الأردني في المادة (٢٣) الى القول : (ان للقاضي عند الطلب فسخ الزواج ما لم تحمل الزوجة من فراشه) وهذا بناء على أنه يعتبرها شرط لزوم لا شرط صحة أما الذين يعتبرونها شرط صحة، فإنه إذا تبين التغرير بالكفاءة، فإنه إذا تبين التغرير بالكفاءة، فإن العقد يكون باطلاً من حين انعقاده، لأن العقد الباطل لا يصححه سكوت الولي أو مرور الزمن[٤٠].

الصفات المعتبرة في الكفاءة :

للفقهاء الذين اشترطوا الكفاءة في عقد الزواج أراء مختلفة، ما بين موسع ومضيق على النحو الآتي :

١- ذهب الحنيفة وهم أكثر الفقهاء توسعاً في هذه المسألة : الى أن الصفات المعتبرة في الكفاءة هي : النسب، والمال، والحرفة، والتدين والسلامة من العيوب[٤١].

٢- وذهب المالكية : الى أنها التدين والسلامة من العيوب[٤٢].

٣- وذهب الشافعية الى انها خمسة، وهي النسب والتدين والحرية والحرفة والسلامة من العيوب المثبتة للخيار[٤٣].

٤- وذهب الحنابلة الى أنها خمسة : وهي النسب والتدين والحرية والصناعة واليسار[٤٤].

٥- وذهب القانون الأردني الى الاقتصار على الكفاءة المالية كما ورد في المادة / ٢٠ منه.

وخلاصة آراء المذاهب في المسألة تتلخص فيما يأتي :

١- اتفق الجميع على اشتراط الكفاءة في الدين.

٢- واتفق غير المالكية على اشتراط في : الدين والنسب والحرفة.

٣- واختلفوا في بقية الأوصاف.

---

(٤٠) انظر : الأحول الشخصية للصابوني ص:٢٤٤.

(٤١) انظر : فتح القدير ٢/٤١٩ -٤٢٤ وتبيين الحقائق ٢/١٢٨.

(٤٢) انظر : حاشية الدسوقي ٢/ ٢٤٩وما بعدها .

(٤٣) انظر : المهذب ٢/٥٠ ومغني المحتاج ٣/١٦٥ - ١٦٧.

(٤٤) انظر : المغني ٦- ٤٨٢ -٤٨٦.

والذي يعنينا في هذا المبحث من بين تلك الأوصاف هو : وصف الحرفة أو المهنة كما سنبينه فيما يأتي :

المبحث الثاني
مفهـوم الحـرفة ومتعلقـاتها

تمهيد

لم تكن الحرفة في الأمم السابقة وسيلةً رئيسية من وسائل الكسب، بحيث يتوقف عليها عصب الحياة للأمة بأكملها، أو لقطاع كبير منها فقد كانت مقصورة على فقراء المجتمع، ومن لا يحسن العلم أو القتال، وكانت النظرة الاجتماعية إليها نظرة غير محترمة، وظلوا الى زمن غير بعيد يرتبون عليها آثاراً تنعكس على قيم أصحابها، وكان جل اهتمامهم منصباً على الرعي والغزو والنهب كمصادر للكسب، حتى الصدر الأول للإسلام، حيث جاء للنهوض بالفكر والمجتمع الإسلامي، فوجهه الى العمل والتجارة والحرفة، وصارت وسائل الكسب الشريف بها وبالحيازة والهبات والتركات، حتى أصبحت الحرفة ضرورة اجتماعية واقتصادية للأفراد والأمة معاً وعليها تتوقف الحياة وتطورها.

فالحرفة والصناعة اليوم هي التي تغطي كثيراً من المصالح، وعليها تقوم المؤسسات، أضحى من لا مهنة له محل همزٍ ولمزٍ اجتماعيين، تلاحقه الانتقادات من كل جهة، بل صارت تبني على المهنة ونوعها النظرة العامة عند التقدم الى الزواج، فينظر الى وظيفته أو مهنته باعتبار ذلك مصدراً للكسب أو الرزق، ومن هنا فإنه من الضروري بحث مسألة الكسب عامة ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، ثم النظر الى أنواع مصادر الكسب ومنها الحرفة، ولنرى أثر بعض الحرف على الكفاءة الشرعية في عقد الزواج، ثم أثر اشتراط الكفاءة على تحفيز بعض المهن ومدى نفعها في المجتمع.

معنى الاكتساب :

الاكتساب لغة : طلب الرزق، وتكسب : يعني تكلف الكب كما جاء في مختار الصحاح حرف الكاف.

والاكتساب اصطلاحاً : طلب تحصيل المال بما حل من الأسباب[٤٥]، ومنه قوله تعالى ﴿أنفقوا من طيبات ما كسبتم﴾[٤٦] أي حصلتم من مال بالعمل أو التجارة أو الوظيفة أو غيرها.

ووسائل الكسب غير محصورة في مصدر واحد كما تقدم، لكن أكثرها أهمية وأوسعها انتشاراً بين الناس هو الحرفة، وقد جاءت الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والفطرة السلمية تحض على الكسب وتثني عليه على اختلاف أنواعه.

ولابد إزاء ذلك من التعرض لتوضيح أهمية الكسب مع بيان مدى مشروعيته، وأهمية الحرفة وما شابهها أو رادفها من ألفاظ، كالفعل والعمل والصنعة وغيرها، ثم بيان أنواع الحرف وأصنافها، ومدى أثرها على الكفاءة في عقد الزواج.

مشروعية الكسب وأحكامه في الفكر الإسلامي :

من خلال كثير من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، تظهر أهمية الكسب في حياة الأمة وأنه لا مكان فيها لمتقاعس.

أما أحكامه، فقد ذهب جمهور الفقهاء الى أن الكسب بالمعنى المتقدم، مباح على الإطلاق، ولو لم تكن لأحد به حاجة ماسّة، لكي تتحقق عمارة الكون والحياة، بمعنى أنه لو كان الإنسان مكفياً بغيره لما أعفي من التكسب مادام قادراً، حتى تتسع حركته ومكاسبه لسد عوز من لا تعينه حركته على الكسب، أو لا يكفيه كسبه للإنفاق على عياله، وإغنائه عن المسألة أو السرقة أو الانتهاب.

ولو قعد من يكتفي بنفقةِ غيره عن الكسب، لما تحققت الغايات الشرعية من فرْض الزكاة على الموسرين مثلاً.

أما إذا دعت الضرورة الى الاكتساب، فإنه يصير واجباً، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن الأمثلة الداعية الى الإيجاب ما يأتي:

١- النفقة على النفس.

٢- النفقة على الفروع والأصول المعسرين والسعي عليهم.

---

(٤٥) المبسوط ٢٤٤/٣

(٤٦) البقره آيه ٢٦٧

٣- الإنفاق على الزوجة.

٤- قضاء الديون.

٥- إعانة المجاهدين.

٦- وغير ذلك من وجوه الإنفاق الشرعية [٤٧].

أدلة مشروعية الاكتساب :

الأدلة على مشروعية الاكتساب كثيرة منها المنقول والمعقول، وتقتضيه الفطرة السليمة ومنها ما يأتي :

١- قوله تعالى ﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾[٤٨] والبيع والشراء من وسائل الكسب شرعاً.

٢- قوله تعالى ﴿وأنفقوا من طيبات ما كسبتم﴾[٤٩] ولا يتأتى الإنفاق إلا من مال مكتسب، لأن المال من لوازم الاكتساب، والأمر يقتضي الوجوب ولا صارف، فالاكتساب واجب كذلك، ويؤيد قول مجاهد الذي ذكره ابن كثير[٥٠]، بقوله : "نزلت في التجارة" وقد جاء هذا المعنى في معرض إيجاب الزكاة، واللفظ عام.

٣- قوله ﷺ (طلب كسب الحلال فريضة بعد الفريضة)، رواه الطبراني والبيهقي[٥١].

٤- قوله ﷺ (ما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده)[٥٢].

٥- قوله ﷺ (إنّ أطيب ما أكلتم من كسبكم)[٥٣] .

---

(٤٧) انظر (المبسوط للسرخي ٣٠/ ٢٤٧ -٢٥٨ ومعنى المحتاج ٣/ ٤٤٨ والاكتساب في الرزق المستطاب للشيباني ص:١٨ انظر الملكية للعبادي ٢٢/٢

(٤٨) البقره، آية ٢٧٥ .

(٤٩) البقره، آية ٦٧.

(٥٠) ابن كثير، ٣٢٠/٤.

(٥١) الجامع الصغير ٥٤/٢ وذكر العجلوني عن ابن مسعود مرفوعاً في كشف الخفاف ١١٠/١ وكذا في (المقاصد الحسنة للسخاوي ص: ٣١٦) وقال البيهقي تفرد به عباد وهو ضعيف قال في المقاصد شواهده كثيرة يقوي بعضها بعضا.

(٥٢) ابن ماجه ٧٢٤/٢.

(٥٣) رواه ماجة ٧٦٨ وتيسير الوصول الى جامع الأصول ١٦٧/٤.

٦- قوله ﷺ (ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم، فقال أصحابه : وأنت ؟ فقال نعم كنت أرعاها على قراريط لأهلِ مكة)[٥٤] .

٧- ورد في الأثر أن عمر ﷺ قال : يا رسول الله أإنا لمسؤولون عن هذا يوم القيامة ؟ -عذق فيه تمر- قال: نعم إلاّ من ثلاث، خرقة كفّ بها الرجل عورته، أو كسرة سد بها جوعته، أو جحر يتدخل فيه من الحر والقر[٥٥].

٨- قوله ﷺ (كفى بالمرءِ إثماً أن يضيع من يقوت)[٥٦] ومعلوم أن المرء لا يسلم من الإثم إلا بالاكتساب لمن يعولهم أو يعتمدون بقوتهم على كسبه.

٩- قوله ﷺ (ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من عمل يده وأن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده)[٥٧].

١٠- إنّ تحصيل القوت إن لم يكنْ بالاكتساب قد يكون بالإنتهاب، والإنتهاب يستوجب العقاب لما فيه من الفساد، فتعين بذلك وجوب الاكتساب لتحصيل القوت.

فإن قيل : إنّ الآيات والأحاديث جاءت تفيد النهي عن جمع المال الكثير، فالجواب : أن ذلك محمول على من يصرفه المالُ عن طاعة ربه ويبطره ويطغيه، أو على من لا يُخرج حقهُ من صدقة ونحوها لقوله تعالى ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾[٥٨].

معنى الحـــرفة :

الحرفة لغة :

هي كل ما اشتغل به الإنسان ولازمه، بل ومهر به حتى صار وصفاً له، فيقال : فلان النجار أو الخباز أو الطباخ، أي : الذي اتخذ تلك الأفعال حرفة له فالحرفة حالته وصفته[٥٩]، سميت بذلك تشبيهاً لها بحرف الكلمة، بجامع الأهمية في كليهما.

---

(٥٤) فتح الباري ٣٤٩/٤.

(٥٥) مسنداحمد ٨١/٥.

(٥٦) مسند احمد ١٦٠/٢ برقم ٦٢٠٧ والجامع الصغير برقم ٦٢٣٧.

(٥٧) البخاري بشرح الفتح ٢٠٩/٥ ط الحلبي.

(٥٨) العلق ٦-٧.

(٥٩) المفردات للأصفهاني حرف الحاء، وتاج العروس حرف الحاء.

ويقال حرف لعياله يحرف : كسب يكسب، والحرفة بالكسر : الصناعة يرتزق منها، وكل ما اشتغل به الإنسان وضري يسمى صنعة وحرفة، لأنه ينحرف إليها[٦٠]، وهي في الفقه : كل عمل انحرف اليه الشخص من أجل الكسب غالبا[٦١]، وهناك ألفاظ متقاربة بينهما معان مشتركة منها : العمل، والصنعة، وكلها أسماء توصل صاحبها الى الكسب والإنتاج، فأعمها وأشملها : هو الفعل ومعناه : التأثر من جهة مؤثر، على ذكره الاصفهاني في المفردات، حرف الفاء.

وذلك يصدق على ما كان بإجادة وبغيرها، وعلى ما كان بعلم وبغيره، وبغيره وبقصد وبغيره، أكان من إنسان أم حيوان أم جماد.

والعمل محركة : هو المهنة، وجمعه أعمال وعلى ما كان بعلم وبغيره، وبقصد وبغيره، سواء أكان من إنسان أم حيوان أم جماد.

والعمل محركة : هو المهنة، وجمعه أعمال، وهو من باب فرح بكسر الراء، ويقال : أعمله واستعمله غيره، فإذا قيل اعتمل، تعني عمل بنفسه، سواء كان ذلك بآلة أم بغير آلة[٦٢]، ويقال : أعمل رأيه وآلته، واستعمله : أي عمل به، والعملة بكسر الميم هي العمل وما عمل، والعمِلة بكسر الميم هو العمل وما عمل ، والعِمّلة بكسر العين وسكون الميم: هي أجر العمل، واليعملة هي الناقة ومنه زيد العملات، والعَمَلة بتحريك وفتح الجميع : هم العاملون، ومنه ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب﴾[٦٣].

وقوله تعالى ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾[٦٤] والعَملة بفتح وسكون: الخيانة والسرقة[٦٥]، وفي الأمثال العامية يقولون :فلان عَمِل عَمّلة.

---

(٦٠) القاموس المحيط ١٣١/٣

(٦١) قليوبي وعميره ٣/ ٢١٥

(٦٢) المصباح المنير حرف العين .

(٦٣) سبأ، آية ١٣.

(٦٤) التوبة، آية ١٠٥.

(٦٥) انظر : القاموس المحيط ٢٢/٤ فصل العين باب اللام.

ومجمل القول، فإن العمل هو اسم لكل فعل يصدر عن حي بقصد الاستفادة منه، فهو أخصُ من الفعل، وقد يستعمل من حيوان بغير قصد، لكنه قليل، كما في قولنا، البقر العوامل، وعوامل النحل، لأن القصد ينسب للعاقل حقيقة، ولغيره على سبيل المجاز.

وكلمةُ العملِ تشملُ الأفعال الّتي يرادُ منها الثواب الخالص، كقوله تعالى ﴿يوم تجد كل نفسٍ ما عملت من خيرٍ محضراً﴾[٦٦].

وتشمل المهنة التي يكتسب منها النّاس رزقهم ومعاشهم، لقوله تعالى ﴿أما السفينةُ فكانت لمساكين يعملون في البحر﴾[٦٧].

وقد استعملت كلمة عامل للدلالة على أصحاب المهن اليدوية، كما استعملت للدلالة على أصحاب الوظائف العالية توسعاً، كالولاة.

ومن ذلك، أنه ﷺ استعمل رجلاً -أي ولاّه- فجاء بماله فقال : هذا لكم وهذا أهدي إلي، فقال له ﷺ: أفلا قعدت في بيت أبيك وأُمك فتنظر أيهدي إليك أم لا [٦٨].

ومنه، أن أبا بكر رضي الله عنه همَّ أن يستمر في تجارته بعد الخلافة، فاجتمع أهل الحل والعقد، وعلى رأسهم عمر رضي الله عنه وقالوا له : لا تعمل، وليكن عملك هو القيام بخلافة المسلمين وحدها، وليكن لك مرتب من بيت المال تعيش منه فقبل أبو بكر على مضض، وقال رضي الله عنه (قد علم الناس أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مؤونة أهلي وقد شغلت بأمر المسلمين)[٦٩]. فقد سمى الصحابة القيام بأعباء الخلافة عملاً.

والصنعة : ترتيب العمل على مقدماته على نحو جيد وحاذق ومحكم، بحيث يوصل الى المراد منه، ولذا يقال للنجار صانع، ولا يقال ذلك للتاجر، لأنه لا يعلم إذا اتجّر هل يصل الى ما يريده من الربح أو لا[٧٠]. والفاعل صانع وجمعه صُناع، والصنعة : عمل

---

(٦٦) آل عمران، آيه ٣٠ .

(٦٧) الكهف، آية ٧٩ .

(٦٨) صحيح مسلم شرح النووي ٢١٩/١٢.

(٦٩) إتمام الوفاء للخضري ص١٨.

(٧٠) الفروق لأبي هلال العسكري ص١٢٨.

الصانع[٧١]، في الصناعة بمعنى الحرفة، لكن الصناعة قد لا تكون ملازمة للشخص كما هي الحرفة، وقيل : هي العلم بكيفية العمل [٧٢]، وغالباً ما تكون الصناعة بكل ما يحتاج الى آله[٧٣].

والخلاصة : أن الحرفة في اللّغة أخص من الصنعة ؛ لأن الحرفة فيها ملازمة، والصنعة أخص من العمل، لأن الصنعة تكون من عمل موصل الى المراد بإحكام. والعمل أحص من الفعل ؛ لأن العمل يكون عن قصد، ينما الفعل قد يصدر من حيوان أو جماد ؛ لأنها لا ينسب اليها قصد، أو يكون من إنسان عن غير قصد.

والمناسبة بين المعاني اللُغوية والاصطلاحات الفقهية قريبة، لأن الملازمة للفعل تجعل الفعل ديدناً لصاحب الفعل، كما أن الأعمال التي تحتاج الى آلة لابد أن تكون لها خطة عمل مسبقة ومدروسة، بحيث تؤدي الى الأهداف المطلوبة لها على نحو جيد و حاذق، وتلك هي أدوات المكاسب ووسائل الارتزاق.

أنواع المهن من حيث ماهيتها :

يرى ابن خلدون[٧٤] أن المعايش أربعة : إمارة، وتجارة وفلاحة وصناعة.

وهذه المهن هي الدعائم الرئيسية التي يقوم بها المجتمع ويسال عنها الكافة، لأن فائدتها تعود على الجميع، فلا فضل لعمل منها إلا بقدر حاجة الأمة اليه، لكنها من حيث الأجر ذات أولويات متفاوتة.

وأولها : الأعمال اليدوية، لمعنى الحديث المتقدم، أن خير الطعام ما كان من عمل اليد.

وثانيها : أعمال الآلات، إلا أنَّ هذا التفاضل في الأولويات من حيث الأجر ليس ثابتاً دائماً، فقد يكون من أعمال الآلات ما هو أشق بكثير من العمال اليدوية، لأن أعمال الآلات يجتمع فيها جهد العقل والبدن، وإن كان جهد البدن أقل.

---

(٧١) المصباح المنير حرف الصاد .

(٧٢) التعريفات /١٤١.

(٧٣) قليوبي وعميرة ٢١٥/٤.

(٧٤) مقدمة ابن خلدون /٣٣٩

أنـواع المهـن من حيث الأحكـام الشـرعية :

المهن بالجملة لها ضابط معين يضبط المشروع منها وغير المشروع مهما استجد منها وتطور، ذلك الضابط هو أن كل عمل أو صنعة ليس فيها مخالفات لأحكام أو مقاصد شرعية، أو تجُر الى مخالفات شرعية، فهي مهنة مباحة، وكل ما كان عكس ذلك فهي مهنة محظورة لا يجوز تعاطيها، فالغاية لا تبرر الوسيلة.

ويمكن تصنيف المهن على وجه التقريب الى ثلاثة أصناف :

١- مهن ورد الشرع بتحريمها لذاتها أو لما يترتب عليها، فهي حرام، سواء أكانت يدوية تجارية، أم زراعية، أم صناعية، أم وظيفية.

٢- ومهن ورد النهي عنها على سبيل التنزيه، لما يلابسها من مظنة الحرام، فهي مكروهة تنزيها، فإن لم يلابسها الحرام وتعارف المسلمون على تعاطيها، فهي غير مكروهة مهما كان نوعها كما تقدم.

٣- ومهن حضَّ عليها الشرع أو لم ينه عن تعاطيها، فهي مباحة أو مندوبة عند عدم الاضطرار، فإن اضطرت إليها الأمة صارت فرض كفاية، نأثم جميعاً بتركها، ووجب على الحاكم العام أو من ينيبه، أن يقيم هذا الفرض بتعين فريق من العمال لهذه المهن لتبرأ منه ذمة الجميع[٧٥].

المهـن المحـرمة :

المهن المحرمّة كثيرة، وهي في الحرمة سواء، وقد ذكرها الفقهاء ورتبوا عليها آثاراً، ومنها بيع الخمر لقوله ﷺ (إن اللّـه ورسوله، حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام[٧٦]، وقد أمر أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه بتحريق حانوت رويشد الثقفي، الذي احترف بيع الخمر فيه، وقال له : أنت فويسق ولست برويشد[٧٧]. ومنها: الغناء المصاحب للعازف : فقد اعتبرها علماء الشريعة لهواً محرماً، وقال عنها ابن عباس : لهو الحديث المحرم،*يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه إن الذي يغني فيتخذ الغنـاء صناعته لا تجوز شهادته،

(٧٥) فتاوي ابن ماجة ٧٣٢/٢.

(٧٦) ابن ماجة ٧٣٢/٢.

(٧٧) انظر : معين الحكام :٢١١.

وذلك لأنه من اللهو المكروه الذي يشبه الباطل، وأن من صنع هذا كان منسوباً الى السفه[٧٨].

ومنها : مهنة الرقص والبغاء والكهانة والتهريج والشعوذة والسحر والقبالة أو التوليد للرجال عند وجود القابلات، حرصاً على عورات النساء، ومنها : مهنة تعاطي القمار (اليانصيب الخيري) وتزيين النساء من قبل الرجال (الكوافير) وتزين الرجال من قبل النساء للمعنى المتقدم في القابلات، وينبغي على تحريم تعاطي تلك المهن حرمة استئجارها. لأن من شروط الإجارة، أن تكون المنفعة مباحة، فإن كانت المنفعة محرمة، حرم استئجارها، وكذا حرم الأجرة عليها، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على إبطال إجارة النائحة والمغنية[٧٩].

مهنة الغنـــاء وأحكـامهـا :

نقتصر في بيان المهن المحرمة، على مهنة الغناء كنموذج لها يُغني عن استقصاء جميعها، فالغناء على إطلاقه ظاهرة إنسانية، تشترك فيها جميع الأمم، فليست هناك أمة من الأمم إلا ولها غناء يطربها، أو يستنهض هممها الى القيام بأعمالها، أو يثير كوامنها، والغناء يختص بحاسة السمع، كما أن الشم يخصُّ الأنف، والنظر يخصّ العين، وللغناء مصادر عدّة، فهو إما أن يصدر من جماد، كالأوتار ونحوها، وإما أن يصدر من حيوان، وما يصدر من حيوان، منه الحسن المطرب كأصوات الطيور وحناجر الإنسان، ومنها ما هو مستكره كنهيق الحمير وخوار البقر، ونقيق الضفادع، وفحيح الأفاعي وغير ذلك والمطرب من الإنسان منه ما يكون بألفاظ مباحة أو محرمة.

آراء الفقهاء في حكم الغناء :

قسّم صاحب كتاب تحريم النرد والملاهي[٨٠] الغناء الى قسمين :

الأول : الغناء الحماسي الخالي من المجون وآلات الطرب، كالمعارف والمزامير، مما اعتاده الناس في مناسبات الأعياد والأعراس والختان وقدوم الغائب، ونحو ذلك

---

(٧٨) انظر : الام ٦/٢١٤.

(٧٩) انظر : المغني والشرح الكبير ٦/ ٢٨.

(٨٠) انظر : تحريم النرد والملاهي، ص ١٣٠.

مما لا فحش فيه، فهذا لاشك بين أهل العلم في جوازه، وعليه يحمل ما ورد من الآثار في إباحته، سواء أكان مع الدُفّ أم لا كغناء حسان بن ثابت. لأن الغناء كلام، سبيله الشعر حَسَنه حسن وقبيحه قبيح[٨١]. كما أن هناك فرقاً بين المجرد وبين اتخاذه حرفة[٨٢].

والثاني: الغناء المقترن بالآلات المحرمة، المشتمل على كلمات تخل بالأدب العام والخاص، كالغناء الذي يدور على الغزل والتشبيب بالنساء والخمور ونحو ذلك، وقد اتفق الجمهور على تحريمه[٨٣]، قال أبو عبد الله القرطبي :هو مذهب مالك وسائر أهل المدينة[٨٤] وهو مذهب أبي حنيفة، وأهل الكوفة كالشعبي[٨٥]، والنوري، وهو أحد قولي الشافعي[٨٦]، وما نسب الى الشافعية من إباحة الغناء غير صحيح، وقال صاحب الدر المختار من الحنفية، لا تقبل شهادة من يغنى للناس، لأنه يجمعهم على كبيرة، وكذلك، شهادة من يسمع الغناء أو يجلس مجلس الغناء، وكل مجالس الفجور[٨٧] وبه جزم الزيلعي[٨٨] وصاحب الفتاوي الهندية[٨٩]، وأقل ما قيل في هذا النوع أنه مكروه، فقد نقل ابن الجوزي عن الإمام مالك قوله فيما كان يفعله بعض أهل المدينة، إنما يفعله عندنا الفساق[٩٠]، وذكر ابن عبد البَر في الكافي : إسقاط شهادة من يسمع الغناء[٩١].

---

(٨١) انظر : العقد الفريد ١٢/٦، والام ٢١٢/٦.

(٨٢) انظر : الام ٢١٥/٦.

(٨٣)المغني والشرح الكبير ٢٨/٦.

(٨٤) بلغة السالك ٢٤٢/٢ وكفّ الرعاع بهامش الزواجر ٣٠/١.

(٨٥) أنظر: تبيين الحقائق ٢٢١/٤.

(٨٦) الأم ٢١٥/٦. ومغني المحتاج ٤٢٨/٣.

(٨٧) أنظر : اغاثة اللهفان ٢٤٨/١، والدر المختار ٢/ ٣٤٥.

(٨٨) أنظر : تبيين الحقائق ١٢٠/٤.

(٨٩) أنظر : الفتاوي الهندية ٣٦٨/٣.

(٩٠) أنظر : تلبيس ابليس ص٢٢٩.

(٩١) أنظر : الكافي ٢٠٥ وأنظر:القرطبي ١٥/١٤.

وسئل الإمام أحمد، عن الغناء فقال : الغناء ينبت النفاق في القلب لا يعجبني[٩٢]، وأهم ما استدل به الجمهور على تحريم السماع والغناء: حديث البخاري في صحيحه من حديث أبي عامر الأشعري، قوله ﷺ (ليكونن أقوام من أمتي يستحلون الحّر والحرير والخمر والعارف)[٩٣]، فإن قيل أن بعض أهل العلم كابن حزم كان يرى إباحة الغناء[٩٤]محتجاً بحديث الجاريتين ونصه :عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل علي أبو بكر وعندي جاريتان من جواري الأنصار تغنيان بما تقّولت الأنصار يوم بُعاث، قالت : ولسنا بمغنيتين، فقال أبو بكر : أمزامير الشيطان في بيت رسول اللّه ﷺ ؟ وذلك يوم عيد، فقال رسول اللّه ﷺ : يا أبا بكر إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا[٩٥].

فإنه يجاب على قول ابن حزم بما يلي :

١- إنّ غناء الجارتين كان مجرد أشعار للشجاعة والحروب التي قيلت يوم بعاث، كما ورد في الحديث، وكان ذلك يوم عيد وسرور وليس مهنة عامة، وليس فيه تمطيط وتلحين وتطريب على النغمات الموسيقية المهيجة، وهذه هي الممنوعة شرعاً. لأنها قرينة الخمر والنياحة والزنا، ومنبتة للنفاق[٩٦].

٢- يفهم سكوته ﷺ، عدم التغليظ في الإنكار للسبب المتقدم، ولما نفته السيدة عائشة رضي عنها بقولها : ولسنا بمغنيتين.

٣- إن العرب كانت ترى أن كل من رفع صوته بشيء مجاهراً به ومصرحاً باسمه، لا يستره ولا يكني عنه فقد غنّى، بدليل قول عائشة رضي الله عنها : (وليستا بمغنيتين) أي ليستا ممن يعرف الغناء[٩٧].

---

(٩٢) أنظر : إغاثة اللهفان ٢٤٨/١.

(٩٣) صحيح البخاري مع الفتح ١٥١/١ كتابة الاشربة .

(٩٤) أنظر : المُحلّى ٩٢/٣.

(٩٥) البخاري مع الفتح ٤٤٥/٢ ورواه أيضاً أحمد في مسنده ١٣٤/٦ ومسلم بشرح النوري ٢١/٣ ط الحلبي .

(٩٦) تلبيس أبليس ٢٢٤ انظر تحريم النرد والشطرنج والملاهي ص:٢٨٠.

(٩٧) شرح السنن للبغوي ٣٢٢/٤.

وذكر ابن الأثير وابن منظور مثله عن الأصمعي قال : كل من رفع صوته ووالاه، يسمى عند العرب مغنياً، وهذا أعم من محل الاحتجاج[٩٨].

والخلاصة من مجموع ما تقدم، أن الغناء، مهنة محرمة شرعاً، وأن جمهور الفقهاء لم يبيحوا منها إلا ما كان للحماس أو الحداء في الحرب، أو السفر أو العرس أو الختان، بشرط ألاّ تصاحبه آلات موسيقية وتطريب، وألفاظ الغزل والتشبيب والإثارة المحرمة، والتي تؤدي غالباً الى الفتنة المحرمة، وما كان طريقاً الى الحرام فهو حرام كذلك، لما فيه من فساد للأخلاق، ومن هنا فإن من كانت مهنته الغناء المحرم، لا يعتبر كفواً للمرأة المسلمة، مهما كان مسماه العصري أو مركز صاحبه الوظيفي، أو النظرة الاجتماعية اليه، فالعبرة بمعيار الشرع دون غيره، وبالحلال دون سواه.

ويعجبني الصابوني بقوله : فمن المصلحة أن يتزوج الفاسق بالفاسقة، كما تتزوج المتدينة بالمتدين، ولو تورعت المتدينات عن الزواج بغير المتدينين، لزاد الإقبال على التدين[٩٩] ويقاس على الغناء كل المهن المحرمة، من حيث أثرها على الكفاءة في عقد الزواج، لما يترتب على اختلال الكفاءة من تناحر وتخاصم، لأن النساء لا يملأ عيونهن إلا أزواج أكفاء.

المهن المباحة وأصنافها في نظر المجتمع :

بناء على الضابط المتقدم، فكل ماعدا المحرم منها يعتبر مباحاً، والإباحة في أصلها عند أهل الاختصاص الشرعي، نوع من أنواع التكريم التي حباها الشارع الحكيم للعقل البشري والذوق الإنساني، ليرفع عنه حرج طلب الفعل أو الترك في كثير من التصرفات، فهي، أي الإباحة تعتبر الحلقة المتوسطة والفسحة الحرة لرغبات المكلف، التي تخضع لتغير الأحوال والأزمان، فما كان محل استهجان في نظر الناس وعرفهم في مكان أو زمن ما، قد يصبح مع التطور الزمني محل استحسان لغيرهم، ومن هنا فإن الإباحة اعتراف شرعي بالعرف الصحيح، إذ العرف الصحيح : ما تعارفه الناس من الأمور المتكررة، ولا يخالف دليلاً شرعياً، ولا يحل محرماً، ولا يبطل واجباً، كتعارف الناس تقسيم المهر

---

(٩٨) النهاية في غريب الحديث ٣٩٢/٣.

(٩٩) شرح قانون الأحوال الشخصية ٢٣٨/١.

المسمى الى مقدم ومؤجل[١٠٠]، واقترض الخبز مع اختلاف الوزن[١٠١]، بينما الإباحة لا تتسع للعرف الفاسد الذي يخالف الشرع، أو يحل الحرام، أو يبطل الواجب، كتعارف الكثير أكل الربا أو شرب الخمور، أو زفاف العروس بين الناس مكشوفة الرأس، حاسرة الذرعان، مظهرة أبهى زينة للقاصي والداني، وغير ذلك من الأعراف الفاسدة [١٠٢].

تصنيف الحرف المباحة :

تقسيم الحرف المباحة من خلال الأعراف الاجتماعية الى قسمين :

الأول : الحرف الشريفة.

الثاني : الحرف الدنيئة.

وكل من القسمين تتفاوت آحاده فيما بينها من حيث الأكثر شرفاً أو الأقل دناءة، والشريعة الإسلامية لا تعارض هذا التصنيف، ولا تعارض التفاوت بين أفراده، فالحرف الشريفة إجمالاً كثيرة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر : التعليم والجندية و القضاءُ والإمامة، والزراعة، والصناعة، والبناء، والمعالجة، والخبازة، والحياكة، والنجارة وغيرها كثير.

والحرف الدنيئة إجمالاً كثيرة ومنها : الدباغة، والجزارة، والكناسة والبيطرة، والحلاقة والحجامة، والصياغة والحمالة، وسوق الجمال، وعمل الجلاد وغيرها كثير.

مفهوم الشرف والدناءة :

الشريف لغة : على وزن فعيل، وهو كثير الشرف، والشرف : الموضع العالي وهو العلو والمجد[١٠٣].

فالحرفة الشريفة : هي التي تكسب صاحبها العلو والمجد والارتفاع عن غيره.

---

(١٠٠) مفهوم الفقه الإسلامي ص ١٤٥.

(١٠١)أنظر : فتح القدير ٥/ ٢٩٩.

(١٠٢) أنظر : الموافقات ٢/٢٨٣-٢٨٤.

(١٠٣) المعجم الوسيط ١/٤٨٢.

أنواع الحرف الشريفة وتفاضلها :

فاوت الفقهاء في الأفضلية بين أفراد الحرف الشريفة بحسب العلل المصاحبة لكل حرفة، وهذا التفاوت منه ما هو متفق عليه، ومنه ما هو مختلف فيه.

والمتفق عليه بين الفقهاء : العلم والتعليم، والتآلف والتصنيف، وما له علاقة بذلك، كالقضاء الشرعي والإمارة [١٠٤]، وكذا الإمامة في الصلاة ﴿وجعلنا للمتقين إماما﴾[١٠٥].

وقد نصت كتب الحنفية، على أن المدرس كفء لبنت الأمير[١٠٦]، وينافس العلم الجهاد في سبيل اللّه من حيث غنيمة الدنيا وثواب الآخرة، كما ورد في الآداب الشرعية[١٠٧].

وأما ما اختلف في أفضليته : فالجمهور على أن الزراعة أفضل من بقية المهن، وأن كسبها من أفضل المكاسب، وذلك لعدة اعتبارات منها : الاستسلام والتوكل في طلب الرزق على اللّه تعالى، مع ملاحظة أن الزارع يبذر حبه، في ثرىً ليس بالخصب، ولا يستطيع استعادته إذا ندم، كما يفعل التاجر الذي يمكنه استرداد رأس ماله، أو بعضه إذا تنازل عن ربح ونحوه.

ومنها : أن الزراعة فيها نفعٌ للإنسان والحيوان، بينما الصناعة تقتصر على النفع العام مع قليل من التوكل، كما أن التجارة تقتصر على قليل من النفع العام[١٠٨].

وقد عرفّ سيدنا عمر المتوكلين، بأنهم الذين يلقون الحب في الأرض ثم يتوكلون على ربهم عز وجل[١٠٩]، ويتلو الزراعة في الفضل، الصناعة ثم التجارة، لأن الصناعة تعتمد عمل اليد غالباً، وهو الراجح عند الشافعية[١١٠]، وذهب بعض الحنفية والمالكية الى

---

(١٠٤) أنظر : نهاية المحتاج ٦/ ٢٥٤ وحاشية ابن عابدين ٣٢٢/٢.

(١٠٥) الفرقان ، آية ٧٤.

(١٠٦) ابن عابدين ٣٢٢/٢.

(١٠٧) ابن مفلح ٣٠٣/٢ وابن عابدين ٢٩٧/٥ .

(١٠٨) انظر : المبسوط ٣٠/ ٢٥٩ والمجموع ٥٨/٩.

(١٠٩) انظر : المبسوط ٣٠/ ٢٥٩ ومدارج الساكين ١١٩/٢.

(١١٠) أنظر : قليوبي ١٥٢/٢.

تفضيل التجارة على الزراعة، استئناساً بتقديم التجارة على الجهاد في قوله تعالى﴿وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله﴾[١١١].

واستئناساً بما ورد في ذم الزراعة من قوله ﷺ (لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل)[١١٢].

ويجاب عن هذا الحديث، بأنه محمول على من شغلته الزراعة عن الجهاد مع حاجة الأمة إليه[١١٣].

والخلاصة، أن مدار الفضل والأفضلية في المهن على الفكر، فهو الذي يسمو بها أو يهبط مهما كان نوعها، وفيما يلي لمحة موجزة عن أشرف المهن وأولاها في الأفضلية وهي التعليم.

١- التعليم :

لقد أثنى القرآن الكريم على العلم والعلماء، ونوّه بفضيلة التعليم وحثّ عليها، وقد كانت أول الآيات الكريمة نزولاً، آية الأمر بالقراءة، وهي قوله تعالى ﴿إقرأ﴾[١١٤]،وقال تعالى ﴿نون والقلم وما يسطرون﴾[١١٥] وقال تعالى ﴿ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات﴾[١١٦] وقال تعالى ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[١١٧] وكان أبو الدرداء ﷺ يقول : من رأى أنّ الغدوّ الى العلم ليس بجهاد فقد نقص في رأيه وعقله[١١٨]. وقال ﷺ لعلي بن أبي طالب يوم خيبر :(فو الله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خيرٌ من أن يكون لك حمُر النعم)[١١٩].

---

(١١١) المزمل، آية ٢٠.

(١١٢) فتح الباري، ٣/٥.

(١١٣) فتح الباري، ٣/٥.

(١١٤) العلق، آية ١.

(١١٥) القلم، آية ١.

(١١٦) المجادلة، آية ١١ .

(١١٧) فاطر، آية ٣.

(١١٨) مختصر الإحياء، ص١٢.

(١١٩) البخاري ٣٨٤/٧، ٣٨٥.

وكان معاذ ﷺ يقول (تعلموا العلم، فإن تعلم العلم للّه حسنة، وطلبه عباده ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه صدقه، وبذله لأهله قربة، وهو الأنيس في الوحدة، والصاحب في الخلوة، والدليل على السّراء والضراء، والوزير عند الأخلاء، والقرين عند القرناء، ومنار سبيل الجنة، يرفع اللّه به أقواماً فيجعلهم في الخير قادةً هداةً يهتدي بهم، أدلة في الخير، تقتص آثارهم وترمق أفعالهم، وترغب الملائكة في حليتهم، وبأجنحتها تمسحهم، ويسبح لهم كل رطب ويابس، ولهم يستغفر حتى حيتان البحر وهوامه، وسباع الطير وأنعامه، والسماء ونجومها، لأن العلم حياة القلوب من العمى، ونور الأبصار من الظلم، وقوة الأبدان من الضعف، يبلغ به العبد منازل الأبرار والدرجات العلا، التفكير فيه يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام، وبه يطاع اللّه، وبه يعبد، وبه يوحّد، وبه يتورع، وبه توصل الأرحام، وهو الإمام والعمل تابعه، يلهمه السعداء ويحرمه الأشقياء[١٢٠].

وهكذا يبين شرف مهنة العلم والتعليم، حيث فيه عز الدنيا وسعادة الآخرة، والدنيا مزرعة الآخرة، فالعالم بعلمه يزرع لنفسه السعادة الأبدية، بتهذيب أخلاقه وأخلاق الناس على ما يقتضيه العلم.

ولذا قال ﷺ: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)[١٢١].

وقال ﷺ : (من يرد اللّه به خيراً يفقهه في الدين)[١٢٢] فإذا كان تعلم هذا العلم واجباً، كان لا بد من معلمين يعلمون الناس ذلك، فصارت مهنة التعليم واجبة، وما لا يتّم الواجب إلا به فهو واجب[١٢٣].

ومثل العلم، كل ما آل إليه من قضاء وإفتاء، وحكم ونحوه، في الفضل والشرف.

---

(١٢٠) مختصر الإحياء ص١١.

(١٢١) ابن ماجه برقم ٢٢٠.

(١٢٢) البخاري بشرح الفتح ١/٣٣.

(١٢٣) انظر : فتاوي ابن تيمية ٢٩/ ١٩٥الأربعون النورية رقم ٢٩.

٢- الاحتراف العسكري :

هو التخصص في الشؤون العسكرية، بعلومها وتطبيقاتها، وملازمتها عما سواها، لأن الحرفة في اللغة العربية كما تقدم، هي كل ما انحرف إليه الشخص واستقبله مهما كان نوعه، فكلٌ من عمل في السلك العسكري، صارت مهنته وحرفته عسكرية، وإن تفاوتت درجاتهم وتخصصاتهم ومواقعهم حسب المهمة المناطة بكل منهم، فهو كالإمامة وتعليم القرآن، حيث صارت مهناً وعليها أجر، لئلا ينصرف عنها الناس. وللجهاد قيمة شرعية في الدنيا والآخرة، وقيمة اجتماعية بين الناس، حيث جعله الإسلام فريضة من أهم الفرائض، بل سمّاه النبي ﷺ ذروة سنام الإسلام، بقوله : (رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامة الجهاد)[١٢٤] وهو فرض كفاية، إلا إذا وطئت أرض المسلمين، فإنه يصير فرض عين على الجميع[١٢٥].

والجهاد اليوم يتطلب تفرغاً تاماً، ولا يكون ذلك إلا بأجر لمن ينقطع له ويحترف العسكرية، وغاية الجهاد : تطهير الأرض من الجهل بالله، وظلم العباد، قال تعالى ﴿وقاتلهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾[١٢٦] وقد أجزل الله المثوبة لكل من ساهم في الجهاد، لما فيه من قسوة ومجاهدة، لقوله تعالى ﴿ذلك بأنه لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله﴾ الى قوله تعالى ﴿إلا كتب لهم به عمل صالح، إن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾[١٢٧].

وأما قيمته الاجتماعية، فإن قيمته دونها كل المهن والحرف، سجلها لهم القرآن الكريم آيات تتلى على مدار الساعة والزمان، وتشرأب إليها كل الأعناق، وتتمنى الزواج من المجاهد كل ذات لب ودين لكي تكون معه في الدنيا خير معين وفي الآخرة ممن تخدمها الحور العين، قال تعالى ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكلاً وعد الله الحسنى، وفضل المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً، درجات منه ومغفرةً ورحمةً وكان الله غفوراً رحيماً﴾.

---

(١٢٤) أنظر : مغني المحتاج ٤/ ٤٠٨، ٢٠٩.

(١٢٥) الأنفال، آية ٣٩.

(١٢٦) التوبه، آية ١٢٠.

(١٢٧) النساء، آية ٩٥ /٩٦.

إن المخاطر التي تهدد المجتمع الإسلامي مستمرة ودائمة الى ما شاء الله، قال الله تعالى ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا﴾[١٢٨] وهذه المخاطر لن يردها الا طائفة متفرغة ومحترفة للقتال، وجاهزة ترابط وتقاتل وتقاوم وتقارع، وقد فطن لذلك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، عندما استحدث الدواوين العسكرية لترتيب أسمائهم وأرزاقهم، وربما كان أهل الصفة في عهد النبي ﷺ، هم الطليعة المتخصصة لحرفة القتال، وطلب العلم والعبادة في مسجد النبي ﷺ.

إن تطور الأسلحة الحديثة ودخولها ميدان العسكرية، يجعل الحاجة ملحة أكثر لتفرغ مجموعات كبيرة من الأمة، لكي تحترف استعمالاتها وإجادتها.

وإن الأمة الواعية لمستقبلها، مدعوة لإجزال العطايا لمن يحترف العسكرية وتكريمهم بالمرتبات العالية، لتظل هذه المهن بحق أشرف المهن.

وإن الشباب المسلم مدعو كذلك، للإقبال على هذه المهن التي ترفع شأنهم وشأن أمتهم في الدنيا والآخرة.

عن أبي هريرة ﷺ قال : من خير معاش الناس لهم، رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله، يطير على متنه، كلما سمع هيعةً أو فزعةً طار عليه، يبتغي القتل والموت مظانّه، أو رجل في غنيمة في رأس شعفة من هذه الشعف، أو بطن واد من هذه الأودية يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة، يعبد ربه حتى يأتيه اليقين، ليس منه الناس إلا في خير[١٢٩].

مفهوم المهن الدنيئة وأنواعها :

تختلف آراء الفقهاء في حصر أنواع المهن الدنيئة، تبعاً لمفهوم الدناءة في اللغة والاصطلاح.

---

(١٢٨) البقرة /٢١٧.

(١٢٩) رواه مسلم برقم ٣٥٠٣.

فمعناها في اللغة : الخسة[١٣٠] ، وفي الاصطلاح : انحطاط المروءة، وسقوط النفس، فالمهنة الدنيئة إذاً : هي كل حرفة دلّت مزاولتها على انحطاط المروءة وسقوط النفس[١٣١] أو : هي تصرف لا ينبغي الإقدام عليه إلا للضرورة [١٣٢].

ومنشأ الدناءة لكثير من المهن ؛ قد يكون مرجعه، أنه ذكر في النصوص الشرعية في معرض الذم، كالغناء ونحوه، أو بالنظر الى ما آلت بعضها، كالكناس الذي يلابس النجاسة، أو لما فيه إطلاع على العورات كالبلان، أو لأنها تقسي القلب، كالجزار، أو تهدر الكرامة وتثير الضحك، كالصتفار، وهذه الأوصاف، ليست محل اتفاق في نظر جميع المذاهب، ولا هي حكماً نهائياً عندهم، بل هي خاضعة للعوائد الاجتماعية، فإذا استتجد غيرها مما يشاركها المعنى، كان له حكمها من حيث أثره على الكفاءة، وإن أصبح بعضها أو جميعها غير مستهجن ولا مستكره في أعين طالبي الكفاءة، فهو كذلك، وإذا احترف إنسان حرفة دنيئة للقيام بفرض كفاية، زالت الكراهة، وصارت معفواً عنها، ويمكن إجمال آراء المذاهب في تلك المهن كما يلي :

١- الحدادة، والبيطرة، والحراسة، الدباغة : حرف دنيئة في نظر الحنفية، والشافعية، والحنابلة، وأصحابها لا يكافئون بنات التجار ونحوهم، لأنها نقص يشبه نقص النسب[١٣٣].

٢- الفصاده شق الجلد وإسالة الدم، منه لغرض علاجي، والصباغة، لما يلابسها من المركبات واستخلاص الألوان في العصور الماضية، والصياغة، لما يلابسها من تلاعب بالأوزان، أو لأن أصحابها يصنعون الذهب للرجال، أو لسهولة الغش فيها، هذه المهن جميعها مكروهة ما لم يتعين أصحابها للقيام بفروض الكفاية فيها، فتزول

---

(١٣٠) المعجم الوسيط ٢٩٨/١.

(١٣١) مغني المحتاج ١٦٧/٣.

(١٣٢) أنظر المبسوط ٣٠/ ٢٥٨.

(١٣٣) أنظر : البحر الرائق ١٤٣/٣ وابن عابدين ٣٢١/٢، والاختيار ٩٩/٣، وفتح القدير ١٩٣/٣، ونهاية المحتاج ٢٥٤/٦، ومغني المحتاج ٢/ ١٦٧ وحاشية قليوبي وعمير ٣/ ٢٣٥، والمغني ٧/ ٣٧٧، والآداب الشرعية لابن مفلح ٣٠٢/٣/٣٠٥.

الكراهة، فإن لم تتعين، فأصحابها لا يكافئون بنات المعلمين، والتجار، والقضاة، ونحوهم، عند الشافعية والحنابلة[١٣٤].

٣- المشاطة والنماصة : والماشطة، هي التي تصل الشعر بشعر آدمي، والنامصة، هي التي تنمص الشعر المنهي عن نمصه، لقوله ﷺ : (لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات)[١٣٥]، والمقصود، أنّ تعاطي تلك المهن، محرم على الفاعلة والمفعول بها عند الشافعية والحنابلة[١٣٦].

٤- والجراحة، -كانت تعني فجر الدمامل والبثور- تعتبر حرفاً دنيئة عند الحنابلة وحدهم[١٣٧].

٥- وسياسة الخيل : والسواقة -سوق الدابة براكبها بالأجرة- والوقادة إمداد النار بالفحم والحطب للمناسبات، والبوابة وحرفة الصغار، كلها حرف دنيئة في نظر الحنفية وحدهم[١٣٨].

٦- وحرفة الإسكاف، والحمّال، والجلاّد، والملاّح، والدلاّل، والقصّار، والكحّال، كلها عند الشافعية وحدهم[١٣٩].

٧- وحرفة الفّران والشاعر، تعتبر دنيئة عند المالكية وحدهم[١٤٠].

مدى تأثير شرط الكفاءة على تعاطي المهن في العصر الحاضر :

كان الفقهاء فيما مضى، يبنون شرط الكفاءة الزوجية في المهنة على أعراف زمانهم وبيئاتهم، حيث لا نص من كتابٍ أو سنةٍ عبارةً أو إشارةً دلالةً أو أقتضاءً، تأييداً أو معارضةً، وذلك شأن الصحابة رضوان اللّه عليهم في معالجة قضاياهم، استحساناً، أو مصلحةً، أو سداً لذريعة إذا لم يجدوا الحكم في النصوص الشرعية، وقد كانت تلك

(١٣٤) المراجع السابقة.

(١٣٥) مسلم ١٤/١٠٥، ١٠٦.

(١٣٦) أنظر : نهاية المحتاج ٦/ ٢٥٣ وشرح النووي علي مسلم ١٤/ ١٠٦.

(١٣٧) أنظر : المغني ٧/ ٣٧٧.

(١٣٨) أنظر : ابن عابدين ٢/ ٣٢١.

(١٣٩) أنظر : حاشية قليوبي وعميرة ٣/٢٣٥.

(١٤٠) أنظر : حاشية الدسوقي ٢/٢٥٠.

المصادر تستأنس أو تركن الى العرف السائد، لكن عندما كان الصحابة يقرّون عرفاً من الأعراف، ويصدون الحكم على أساسه، لم يكونوا يبنون أحكامهم على المسايرة العصرية، بل كانوا يبنونه على أصل من أصولهم، التي تقر عرفاً من الأعراف التي فيها الشروط المقررة لقبولها، بدليل أن الفقهاء كانوا يرفضون كثيراً من الأعراف في البلدان المفتوحة، إذا تعارضت مع قواعد الشريعة الإسلامية، علما بان الشرائع السماوية، كانت تترك بصماتها على أرض الرسالات بين الشعوب، قبل مجيء القوانين الرومانية بما يلبي حاجاتهم، حيث تقوم على العدالة والخير، وهو ما سماه القدماء بالقانون السماوي[١٤١]. وهو ما عبر عنه أيضاً الأستاذ السنهوري بقوله : يرى مذهب القانون الطبيعي، أن هنالك قانوناً في الطبيعة الروابط الاجتماعية، وهو ثابت لا يغير، لا في الزمان ولا في المكان، يكشفه العقل ولا يوجده[١٤٢].

على ضوء ما تقدم وبناء عليه، فإنه إذا تحولت الأعراف في تقيمها للكفاءة، تبعاً لتغّير بعض أوصاف المهن أو الحرف، بسبب المتغيرات المستجدة، صناعياً أو زراعياً، أو تقنياً فإنه يلزم المختصين من أهل الفقه والتشريع، إعادة النظر في تشكيل رأي جديد إزاء الأعراف الجديدة، حول مدى اشتراط الكفاءة في المهنة، وما يترتب عليه من أحكام شرعية، مراعاة للمصالح المرسلة في تسهيل مهمة الزواج، لأن الوقوف عند الأحكام المبنية على العرف، مرهون بتحقيق مقاصد الشارع الحكيم، فإذا بنى الفقهاء بعض الأحكام على عرف ما، فإن تلك الأحكام تتغير بتغير ذلك العرف، وهو ما يعبّر عنه الفقهاء بأنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان، فالشافعي رحمه اللّه، عندما نزل بمصر بعد تركه العراق، غيّر بعض آرائه في المسائل التي تختلف فيها أعراف أهل مصر عن أعراف أهل العراق، وفي ذلك يقول القرافي رحمه اللّه: الأحكام المترتبة على العوائد، تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء[١٤٣].

---

(١٤١) أنظر : فلسفة التشريع، لصبيحي المحمصاني، ص:٢٩١.

(١٤٢) أصول القانون الدستوري ص٤٤، انظر : مفهوم الفقه الإسلامي نظام الدين ٨٢.

(١٤٣) أنظر : الفروق ١/ ١٧٦.

وبناء على ذلك، وما طرأ على المهن من تطور على الكفاءة من أعراف جديدة، تلخص الى النتائج التالية :

١- أن كثيراً من المهن التي كانت تعتبر دنيئة في الماضي، طرأ عليها من التطور ما جعلها في أرقى درجات الشرف والفخار، سواء ذلك من حيث القيمة الاجتماعية، أم المالية، أم الإنسانية، بحيث نزع عنها صفة الدناءة التي كانت تلازمها وتعلل بها، وذلك لتغير عللها، فالحّجام الذي كان يمص الدم بفمه، صار يقوم بهذه المهمة من خلال الأجهزة الطبية الحديثة المتطورة، بحيث لا تصل يده الى الدم أو نحوه، وطبيب الجراحة، أو الكحّال ؛ الذّين كانوا يخالطون الدماء والنجاسات، أصبح عملهم اليوم يعتمد على الأجهزة المعقمة والمعقدة الكترونياً أو إشعاعياً، بعيداً عن ملامسة الأيدي، وبسرعات كبيرة ومفيدة جداً.

والحدّاد الذي كان يتعاطى الفحم الأسود، صار يعتمد آلات الكهرباء والأكسجين وغيرها، والغسّال الذي كان يعمل بيده، صار يعمل بالآلات التلقائية وكذا كثير من المهن أو الحرف التي كانت أوصالها غير محبوبة، صارت اليوم مطلباً مرغوباً، لأنها أكثر نوالاً وعطاءً، وتبين من خلال الرضا بالزواج من أصحابها، أنهم أكفاء ممن يتقدمون لزواجهن، حتى لو كانت هناك فوارق واضحة في المستويات التعليمية.

ولذا، فإن الشريعة الإسلامية لا تملك إلا أن تؤيد هذا العرف وتباركه، لأنه يكفل تحقيق مقصد شرعي، وهو استقرار الحياة الزوجية ونجاحها، ويكون هذا التأييد، إعمالاً لمعنى الكفاءة في أعلى درجاتها.

لكن ينبغي التنبيه هنا الى أن هذا الأمر غير مضطرد، فقبول المهنة مقيد بسقفٍ معينٍ من المستويات التعليمية لدى الفتيات أو الأولياء، ينتهي عند الدرجة الجامعية الأولى، فإذا زاد ذلك المستوى، فإنه يصبح حائلاً دون الرضا بصاحب مهنة، والواقع العملي قلما يشهد أن حاملة درجة الدكتوراه أو الماجستير على الأقل، ترضى بصاحب مهنة يحمل الدرجة الجامعية الأولى، فكيف بمن هو دونه، حيث أثبتت الاستبيانات الميدانية ذلك لأن المال يحقق رغبات كثيرٍ من الناس، قديماً وحديثاً على وجه العموم، ورغبات النساء على وجه الخصوص، حتى أن بعضهم قال في هذا المعنى :

إذا شاب رأس المرء أو قل ماله فليس له في ودهنّ نصيب.

وأنشد آخرون في أوصاف الكفاءة منذ القديم فقالوا :

قالوا الكفاءة ستة فأجبتهم قد كان هذا في الزمان الأقدم

أما بنو هذا الزمان فإنهم لا يعرف سوى يسار الدرهم[١٤٤]

وكذا، فإن الاكتفاء باليسار، يغطي كثيراً من الثغرات لدى الأزواج.

ومقصود المال هنا : هو القدرة على الإنفاق، دون النظر الى القدرة على المهر على رأي أبي يوسف، لأن المهر يقدر عليه الزوج بقدرة آبائه وأقاربه، أما النفقة فهي مطلب يومي ودائم، يلزم الزواج على وجه الخصوص، وهو أحد أسباب استقلال الأزواج بالقوامة، لقوله تعالى ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾[١٤٥].

وفي ذلك يروى عن عائشة أم المؤمنين رضي اللّه عنها : رأيت ذا المال مهيباً ورأيت ذا الفقر مهيناً[١٤٦].

وقد اقتصر القانون الأردني الأخير على شرط الكفاءة المالية في المادة (٢٣) منه.

٢- أن كثيراً ممن كان يشترط الكفاءة في المهنة من الفتيات والأولياء في السابق، صاروا يكتفون اليوم بالكفاءة المالية دون بقية الأوصاف، فالمهن كانت غير مرغوبة، لأنها لا تحقق القدر اللائق من الكسب فإذا صارت اليوم هي الميدان الواسع لتحقيق المكاسب المالية، أكثر من مجالات الوظائف الرسمية ذات الدخل المحدود، فإنها صارت تحقق معنى الكفاءة المطلوبة عرفاً.

٣-الكفاءة حق للفتاة وأوليائها، لا واجباً عليهما، على رأي من يقول بأنها شرط لزوم.

فإذا رأت تلك الفتاه أو أولياؤها، أن المصلحة تقتضي التضحية بهذا الحق، طلباً للعفاف، أو خوفاً من فوات مصلحةٍ متعينةٍ ومتوفرة في شخص ما، فإن الشريعة تؤيد ذلك وتباركه، بل ربما رتبت عليه الأجر الكبير، كما كان ذلك ملموساً في كثير من الزواجات في الصدر الأول من الإسلام، وربما في العصور المتتالية، وقد كانت الفتاة

---

(١٤٤) إعانة الطالبين ٣٣٢/٣.

(١٤٥) النساء، آية ٢٤.

(١٤٦) الأحوال الشخصية للحسيني ص:٦٠.

تجيز ما يجيزه لها رسول الله ﷺ، أو ما يجيزه والدها، إذا زوجها من ابن أخيه أو قريبه ليرفع بها خسيسته -أي دناءته- رغبة في الثواب[١٤٧].

٤- لم يعترض الفقهاء الى الكفاءة باعتبارها لصالح الأزواج، أو حقاً من حقوقهم في العصور الماضية، لعدم وجود ما يستدعي ذلك، فلم تظهر الأنماط التعليمية والأكاديمية، ذات التخصصات المتميزة للنساء إلا في أيامنا.

ورغم انصراف الرجال عن التعليم الى الجهاد سابقاً، فقد كانت نسبة الأمية متفشية في النساء اكثر منها في الرجال، ولم يكن التعليم مطلباً مهماً لدى النساء آنذاك، وكان العلماء والأمراء، يتزوجون نساء زمانهم، دون أدنى غضاضة في الفوارق، إلا فوارق النسب، ولم يكن الرجال يعيرون بدناءة المستويات التعليمية للزوجات، أما اليوم ؛ فقد اختلفت الصورة تماماً، حيث أصبحت نسبة المتعلمات تزيد عن نسبة المتعلمين، مما جعل ميل الرجال الى المتعلمات مطلباً ملحاً، وربما صاروا يعيرون إذا تزوجوا ممن بينهم وبينهن فوارق تعليمية واسعة، وقد يكونون معذورين أحياناً، لحاجاتهم الى تحقيق التفاهم الأسري، والفكري، والتربوي، والاجتماعي، والشريعة، لا ترى في ذلك أدنى غضاضة، فالمهم وجود عوامل الرحمة والمودة، ضمن إطار الحلال والحرام.

٥- إن إصرار الكثيرين من الأولياء على اشتراط الكفاءة في المهنة، خصوصاً الشريفة منها له مردوده على التنمية الاقتصادية والاجتماعية على الأمة، حيث يدفع راغبي الزواج الى تعلم المهنة المرغوبة وتعاطيها، لأنها أصبحت تسهّل عليه أمر الزواج، ممن يشترطن ذلك، وهو أمر ينعكس على المجتمع في تخفيف البطالة أولاً، وفي تغطية حاجة المجتمع من الأيدي العاملة، والحد من جلب العمالة الخارجية ثانياً، خصوصاً وأن الشهادات العلمية، أصبحت لا تجد لها غطاء وظيفياً مناسباً وكافياً.

ثم إن تشجيع المهن والارتقاء بها أمر بالغ الأهمية، ويجب إيلاؤه عناية تنّافس ما عليه العالم المحيط بالأمة، فالدول المتقدمة صناعياً وزراعياً، هي التي تملك القرار، وتملي الإرادة السياسية على غيرها، لأنها صارت تتحكم بإنتاج الغذاء والكساء والسلاح، والأمة الإسلامية هي صاحبة الحق الشرعي في ذلك كله.

---

(١٤٧) النسائي ٨٧/٦.

٦- إذا جرى العرف كما في كثير من المجتمعات المعاصرة، على صرف النظر عن شرط الكفاءة في الزواج، وصار الأساس في الزواج هو عدم التفاضل إلا بالتقوى، واختفى الاحتكام الى ضرورة التكافؤ في المهنة، أو القبيلة، أو غير ذلك، فإن الشريعة تؤيد ذلك العرف الجديد وتباركه، ولا تشترط الوقوف عند المعاني المطلوبة في الكفاءة، بل كلما تحقق الوئام ضمن خطة الشريعة، فذلك هو ما يحقق الغرض، لأن الأعراف تتبدل زماناً ومكاناً[١٤٨].

الخلاصة والتوصيات :

من خلال ما توصل إليه الباحث في بحثه يخلص الى التوصيات والمقررات التالية :

١- مراعاة التقارب البيئي أو السكني بين الزوجين، أو بين أسرتيهما، يؤدي الى تقارب في العادات والمألوفات، وله مردود إيجابي غالباً على العلاقات اليومية والسلوكية والاجتماعية، وغيرها من عوامل استقرار والطمأنينة.

٢- مراعاة التقارب في المهنة بين الزوجين أو أسرتيهما، أمر بالغ الأهمية، باعتباره قاسماً مشتركاً بين نفوس البشر، ويعتبر ذلك نقطة ارتكاز، لحل كثير من الخلافات النفسية بين الزوجين مما يساعد على الاستقرار والطمأنينة.

٣- مراعاة التقارب الثقافي بين الزوجين أو بين أسرتيهما، عامل بالغ الأهمية، باعتبار يساعد على فهم الحياة العامة، من خلال القدرة على استيعاب الأمور، بتفهم وروية من كلا الزوجين.

٤- مراعاة التقارب التديني، والبيئي، والمهني، والثقافي، والعمري، يعتبر نموذجاً ناجحاً غالباً لنمط الأسرة المسلمة المتكافئة.

٥- التنازل عن أي جانب من الجوانب المتقدمة، باستثناء التدين، أولى وأفضل على الإطلاق، من العزوف عن الزواج، لأن الإيمان بالقدر خيره وشره، والإيمان بما عند الله من ثواب، يجبر ويغطي كل الثغرات المفتوحة، ويعوض عن جميع الأمنيات المفقودة.

---

(١٤٨) انظر : الفقه الإسلامي للزحيلي ٧/٢٣٤.

٦- وأخيراً أسأل الله العلي القدير، أن يديم الستر على عورات المسلمين، وأن يؤلف بين قلوبهم، وأن يجعل إرضاء الله ورسوله، أسمى غايات الزواج ومقاصده لدى سباب المسلمين ذكوراً ونساءاً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

Summary & Recommendations :

The researcher arrived at the following decisions and recommendations:

1- Taking into account the environmental and living nearness between the couple (husband and wife) as well as their families which lead to similarity in traditions which has mostly positive results on the daily social as well as behavioral relationships, and other aspects of tranquillity and content.

2- Taking into account the nearness in profession between the couple or their families which is of great importance since it is common among people.
This is a corner stone to solve many of the psychological conflicts between the couple which helps into tranquillity and content.

3- Taking into account the cultural nearness between the couple or their families of much importance since it helps to understand general life through the ability of understanding matters by the couple well.

4- Taking into account the religious, environmental professional, cultural, age nearness which is almost considered successful sample of a Muslim family.

5- Giving any of the above mentioned, except religion, factors is too much better than neglecting marriage, because believing in destiny at all levels and cases is capable of substituting lost wishes.

6- Finally, I pray for Muslims, asking their success from god and to keep or being good believers and to unite and to believe that god s satisfaction and his prophet is the ultimate result of marriage to all Muslim youths, boys and girls.

all thanks being to our God

المصادر:

١- القرآن الكريم.

٢- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك، **جامع الأصول في أحاديث الرسول** الطبعة الأولى سنة (١٣٨٩هـ).

٣- الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين، ت (٣٦٠هـ) **تحريم النرد والشطرنج والملاهي** - الطبعة الأولى (١٤٠٢ هـ) رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - الرياض.

٤- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ت (٢٥٦هـ) **صحيح البخاري بشرح فتح الباري** -ط - دار إحياء التراث العربي / بيروت (١٣٤٧)

٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ت (٧٢٨هـ) **مجموع الفتاوي** توزيع رئاسة الإفتاء السعودية.

٦- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى ت (٢٧٩هـ) **سنن الترمذي** طبع المكتبة الإسلامية.

٧- الجرجاني، على بن محمد - **التعريفات** ط - طهران.

٨- الحسيني، محمد مصطفى شحاده -**الأحوال الشخصية في أحكام الزواج والطلاق والعدة والنفقة وحقوق الأولاد**- ط السابعة (١٣٩٥هـ) مطبعة دار التأليف القاهرة.

٩- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي ت(٤٥٦هـ) - **المحلى** - دار الفكر - بيروت.

١٠- الخرشي، محمد بن عبد الله بن علي - ت (١١٠١هـ) **شرح الخرشي على سيدي خليل** - دار إصدار بيروت.

١١- الدار قطني، علي بن عمر ت (٣٨٥هـ) **سنن الدار قطني** ط - دار المحاسن - القاهرة.

١٢- الدسوقي محمد بن عرفة ت(١٢٣٠هـ) **حاشية الدسوقي** هـ - مطبعة عيسى البابي الحلبي - مصر.

١٣- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني ت(٢٧٥هـ) سنن أبي داود ط - دار إحياء التراث / بيروت.

١٤- الرافعي، عبد الكريم محمد بن الرافعي ت(٦٢٣هـ) **فتح العزيز بشرح الوجيز**، نشر دار المعارف مصر.

١٥- الرملي، محمد بن حمزه ت(١٠٠٤هـ) **نهاية المحتاج شرح المنهاج** مطبعة مصطفى الحلبي - مصر.

١٦- الزحليي، د. وهبه زحيلي - **الفقه الإسلامي وأدلته** - دار الفكر - دمشق.

١٧- الزيلعي، عبد الله بن يوسف - ت(٧٦٢هـ) **نصب الراية لأحاديث الهداية**، المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ.

١٨- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت(٩١١- ٩) **سنن النسائي** - دار الكتاب العربي - بيروت. والجامع الصغير - دار الكتب العلمية / بيروت.

١٩- السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل - ت(٤٩١هـ) **المبسوط** - ط - دار المعرفة - بيروت.

٢٠ - السلمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد بن سلوم -**جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**- مطبعة النصر / عمُان.

٢١- السيد سابق، **فقه السنة** - الناشر دار الكتاب العربي بيروت -لبنان.

٢٢- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن ت(٩٠٢هـ) **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة** - الناشر مكتبة النشر القيجي ومكتبة المثنى.

٢٣- الشافعي، محمد بن إدريس ت(٢٠٤هـ) **الأم** - دار الشعب - القاهرة.

٢٤- الشيرازي، إبراهيم بن يوسف -ت (٤٧٦هـ) **المهذب في فقه الإمام الشافعي** - مطبعة مصطفى الحلبي.

٢٥- الشربيني، محمد الخطيب الشربيني - ت(٩٩٧هـ) **مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** - مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٢٦- الشاطبي، إبراهيم بن موسى الجهني الغرناطي المالكي ت(٧٩٠هـ) **الموافقات** - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.

٢٧- الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني ت(١٢٥٠هـ) نيل الأوطار ط - مصطفى البابي الحلبي - القاهرة.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها
كلية العلوم الإسلامية
جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الصور التي ينقض فيها الحاكم النكاح بين الزوجين

الدكتور عبده بن عبد الله الأهدل
جامعة الحديده كلية التربية بن بير

تمهيد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه ومن تبعه باحسان الى يوم الدين.

فقد قمت بجمع الصور التي ينقض الحاكم فيها النكاح بين الزوجين ويفرق بينهما، والمشتته في بطون كتب الفقه الآسلامي ليسهل الاطلاع عليها، عارضا فيها اقوال العلماء مع الدله والمناقشه محاولاً الترجيح فيما بينها ما استطعت الى ذلك سبيلاً.

وجمعت هذه الصور في مقدمة وفصلين :

الفصل الاول : الصور المختلف فيها بين الفقهاء.

الفصل الثاني : الصور التي لم ترد الا في م مذهب واحد.

أسأل الله عز وجل ان ينفع بها كل مطلع عليها، وأن يرزقنا الاخلاص في القول والعمل انه سميع مجيب.

مقدمة

تعريف النكاح لغة واصطلاحا :

النكاح في اللغة : الضم والجمع منه تناكحت الأشجار اذا تمايلت وانضم بعضها الى بعض(١).

وفي الاصطلاح : عقد يفيد حل استمتاع كل من الزوجين بالآخر قصداً(٢).

ويطلق النكاح في لغة العرب : على الوطء والعقد جميعا الا أن يكون اللفظ ظاهرا في احدهما فيصرف اليه دون الاخر كقوله : نكح فلان فلانة أو بنت فلان أو أخته فيصرف الى العقد لأنه هو المراد هنا. وقولهم : نكح فلان زوجته فيصرف الى الوطء لأن قرينة الزوجية دالة عليه(٣).

الفصل الأول : وفيه ثلاث عشرة صورة

الصورة الأولى : عدم حضور الشهود عند النكاح :-

اختلف العلماء في حضور الشهود عند النكاح، هل هو شرط لصحة النكاح أو يصح بدونهم ؟ للعلماء في ذلك ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول :

وبه قال جمهور العلماء. لا ينعقد النكاح الا بحضور الشهود[1]. وحجتهم على ذلك: حديث عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : ((لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل...))[2].

(١) المعجم الوسيط ٢/٩٦٠، البناية ٤/٣، مغني المحتاج ٣/١٢٣ الروض المربع ٣/٦٠.

(٢) مجمع الأنهر ١/٣١٦.

(٣) لسان العرب ٣/٦٣٥، فتح البارى ٩/ ١٠٣، مغنى المحتاج ٣/ ١٢٣.

١- جامع الترمذي ٣/٤١١، الاشراف ٤/٤٥، شرح السنه ٩/٤٦، المغني ٦/٤٥٠، البناية ٤/٢٤.

٢- صحيح ابن حبان (موارد الظمآن) حديث ١٢٤٧، الدار قطني ٣/٢٢٦، البيهقي ٧/١٢٥. وإسناده صحيح، إرواء الغليل ٦/ ٢٥٨.

المذهب الثاني :

وبه قال الزهري ومالك : ينعقد النكاح بدون حضور الشهود ولكن يجب الإستشهاد قبل الدخول فإن دخل بدون إشهاد طلق عليه الحاكم طلقة بائنة، لصحة النكاح، لكون الاشهاد شرط وجوب وليس شرط صحة[٣].

المذهب الثالث :

يصح عقد النكاح بدون حضور الشهود مطلقا.

روي هذا المذهب عن : عبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير[٤]، والحسن بن علي[٥]، وبعض التابعين[٦]، وأبي ثور، وابن المنذر[٧].

وحجة هؤلاء : أن الرسول ﷺ تزوج جارية ولم يعرف الصحابة زواجه بها إلا عندما حجبها[٨]. فدل ذلك على صحة عقد النكاح بدون حضور الشهود، إذ لو كان واجبا لفعله ﷺ عند زواجه بهذه الجارية[٩].

وأجيب : بأن زواج النبي ﷺ من غير ولي وشهود من خصائصه ﷺ، وليس ذلك تشريعيا لجميع الأمة، فلا يلحق به غيره في ذلك[١٠].

٣- المدونة ١٩٢/٣، الاشراف ٦٤/٤، الكافي ٥١٩/٢،حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢١٦/٢.

٤- هو : عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي،ولد عام الهجرة بالمدينة، فكان أول مولود في الاسلام بها، بويع بالخلافة عام ٦٤هـ كان أحد الفرسان الشجعان، والعباد الزهاد، والتلاء لكتاب الله، الاصابه ٣٠٩/٢.

٥- هو: الحسن بن علي بن ابي طالب، ولد في نصف شهر رمضان سنة ٣من الهجرة، كان من اشبه الناس برسول الله ﷺ، تولى الخلافة بعد استشهاد أبيه سنه ٤١هـ ثم تنازل عنها في نفس السنة لمعاوية حقنا لدماء المسلمين، وتوفي بالمدينة سنة ٤٩ وقيل ٥٠هـ، الاصابة ١/ ٣٢٩.

٦- وهم : سالم حمزه ابنا عبد الله بن عمر، ومن غير التابعين عبد الرحمن بن مهدي ويزيد بن هارون. الاشراف ٤٦/٤، المغني ٤٥٢١/٦.

٧- المصدرين السابقين.

٨- صحيح مسلم ١٠٤٥/٢ – ١٠٤٦ احديث ١٣٦٥.

٩- الأشراف ٤/ ٤٦.

١٠- المغني ٦/ ٤٥١.

الصورة الثانية : تزويج الوليين المرأة :–

إذا كان للمرأة وليان فأذنت لكل منهما أن يزوجها من يرضاه لها فعقد كلا منهما لرجل، فأي الوليين يكون نكاحه صحيحا وتكون المرأة زوجه له؟

للعلماء في ذلك مذهبان :

المذهب الأول :

وبه قال جمهور العلماء :إنه إن عرف من عقد له على المرأة أولا، فهي له وهو الأحق بها، سواء دخل بها الثاني أم لا[11] ؟

وحجتهم على ذلك : أن هذا مروي عن علي[12] بن أبي طالب[13]. ولأن الزوج الثاني تزوج امرأة قد أصبحت في عصمة رجل أخر فكان زواجه بها باطلا كما لوعلم أن لها زوجا[14].

المذهب الثاني :

إن عرف الزوج الأول ولم يدخل بها الثاني، فهي للأول وإن دخل بها الثاني فهي له. وهذا مذهب عطاء[15] ومالك[16]،[17].

١١– مصنف عبد الرزاق ٦/ ٢٣١،الإشراف ٤١/٤، المبسوط ٢٢٦/٤، المغني ٥١٠/٦.

١٢– هو : علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي أول الناس اسلاما في قول كثير من اهل العلم، ولد قبل الهجرة بـ١٠ سنين، شهد مع الرسول ﷺ كل المشاهد الا تبوك، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى ورابع الخلفاء الراشدين، قتل شهيدا في ليلة السابع عشر من رمضان عام ٤٠هـ وكانت خلافته ٥ سنين الا ٣ أشهر ونصف. الاصابة ٥٠٧/٢.

١٣– مصنف عبد الرزاق ٢٣١/٦.

١٤– المبسوط ٢٢٦/٤.

١٥– هو: عطاء بن أبي رباح، شيخ الإسلام ومفتي الحرم، كان مولى لبني جمح، ولد في خلافة عثمان، تابعي ثقه، توفي سنة ١١٤هـ طبقات ابن سعده /٤٦٧، سير أعلام النبلاء ٢٨/٥.

١٦– هو: مالك بن انس بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي المدني أبو عبد اللهشيخ الاسلام، وحجة الأمه، وإمام دار الهجرة، أشهر من أن يعرف، ولد سنة ٩٣هـ وتوفي سنة ١٧٩هـ التاريخ الصغير ١٣٩/٢، سير أعلام النبلاء ٤٨/٨، البداية والنهاية ١٩٩/١٠.

١٧– المدونة ١٦٨/٣، الإشراف ٤١/٤.

وحجة هؤلاء : أن هذا قول عمر[١٨] بن الخطاب[١٩] . وأجيب : بأن عمر قد خالفه علي ولا يقدم قول صحابي على آخر دون دليل، فسقط الاستدلال به حينئذ[٢٠].

الراجح :

الذي يبدو أن قول الجمهور هو الأولى، لان نكاح الثاني على المرأة قد صادف امرأة قد أصبحت متزوجة، فعقدة عليها باطل كما لو علم أنها متزوجة، ودخوله بها لا يغير حقيقة الأمر كما لو دخل بها وهو يعلم أنه قد عقد عليها غيره قبله، والله اعلم. ويجب لها المهر على الثاني بدخوله عليها، لاستمتاعه بها في قول : قتاده[٢١]، والشافعي[٢٢] وأحمد[٢٣]، وابن المنذر[٢٤].[٢٥] فان جهل من عقد له على المرأة أولا فإن للعلماء في ذلك ثلاثة

١٨- هو: عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، كانت إليه السفارة في الجاهلية بين قريش وغيرها، ثاني الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، قتل شهيداً بالمحراب في ذي الحجة سنة ٢٣هـ، وله ٦٣سنة.الاستعاب ١١٤٤/٣،أسد الغابة ١٤٥/٤، الإصابة ٥٨٨/٤.

١٩- المدونة ١٦٩/٣.

٢٠- المغني ٦/ ٥١٠.

٢١- هو: قتادة بن دعامة بن عزيز،حافظ عصره، قدوة المفسرين والمحدثين، أبو الخطاب السدوسي البصري، ولد سنه ٦٠هـ وتوفي سنة ١١٧هـ. سير اعلام النبلاء ٢٦٩/٥.

٢٢- هو: أبو عبد الله محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع البقرشي المطلبي الشافعي الحجازي المكي، ثالث الأئمه الأربعة المشهورين أخذ عن :مسلم بن خالد الزنجي ومالك وغيرهما، وعنه : أحمد بن حنبل وأبو ثور والمزني وخلائق غيرهم،وهو اول من دون أصول الفقه في كتابه الرسالة، وله المسند والأم والحجة،ولد سنة ١٥٠هـ،وتوفي سنة ٢٠٤هـ.التاريخ الصغير ٢٧٥/٢،حلية الأولياء ٦٣/٩، سير أعلام النبلاء ٩٩/١٠.

٢٣- هو: أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله، إمام السنة، ورابع الأئمه المشهورين، ابتلي في فتنة خلق القرآن فصبر، له : كتاب المسند، والزهد وغيرهما،ولد سنة ١٦٤هـ وتوفي سنة ٢٤١هـ. طبقات ابن اسعد ٣٥٤/٧، سير أعلام النبلاء ١٧٧/١١.

٢٤- هو: الإمام الحافظ الفقية،أبو بكر محمدبن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ولد في حدود ٢٤١هـ، له مصنفات نفسية في اختلاف العلماء كلمبسوط والأوسط والإشراف والاجماع وغير ذلك، أصبح الناس عالة في هذا الفن، توفي سنه ٨١٣هـ تهذيب السماء واللغات ١٩٦/٢، سير اعلام النبلاء ٤٩٠/١٤.

٢٥- الإشراف ٤٢/٤، المغني ٦/ ٥١١.

مذاهب : المذهب الاول : أن النكاح باطل. وبه قال : أبو حنيفة[٢٦]،[٢٧] والشافعي[٢٨]، وابن المنذر[٢٩].

وحجة هؤلاء : ان وقوع العقدين معا لايمكن تصحيحهما،ولأنه ليس أحدهما بأولى من الآخر، فتعينت جهة البطلان فيهما.

المذهب الثاني :

يفسخ الحاكم نكاحهما جميعا، ثم تتزوج المرأة من شاءت منهما أو من غيرهما. وبه قال: مالك[٣٠] واحمد[٣١] .

وحجة هؤلاء : أنه تعذر إمضاء العقد الصحيح منهما للجهالة بالأول منهما، وليس لكونه باطلاً في حد ذاته، فوجبت إزالة الضرر بالفسخ والتفريق[٣٢] من قبل الحاكم، لأن رفع الضرر موكول إليه. ونتيجة هذين المذهبين هي : إبطال هذا النكاح، واختيار المرأة في التزوج بأي منهما أو من غيرهما، غير أن لكل من المذهبين وجهة نظر في إبطاله.

٢٦- هو : أبو حنيفة، إمام الملة، عالم العراق، النعمان بن ثابت بن زوطي التيمي الكوفي، أشهر من أن يعرف، أول الأئمة المشهورين المتبوعين، ولد سنة ٨٠هـ في حياة صغار الصحابه، ولم يثبت له عن أحد منهم سماع وتوفي سنة ١٥٠هـ. تأريخ بغداد ٣٢٣/١٣، سير أعلام النبلاء ٦/ ٣٩٠.

٢٧- مختصر الطحاوي، ص ١٧٤، المبسوط ٢٢٦/٤.

٢٨- الإشراف ٤٢/٤.

٢٩- المصدر السابق .

٣٠- المدونه ٣/ ١٦٨.

٣١- المغني ٦/ ٥١١-٥١٢.

٣٢- المصدر السابق.

المذهب الثالث :

إن المرأة تخير بينهما فأيهما اختارت فهو زوجها.

روي هذا المذهب عن : شريح[٣٣]، وحماد بن أبي سليمان[٣٤]، وعمر بن عبد العزيز[٣٥]،[٣٦].ولم أجد من ذكر لهذا المذهب حجة.

الصورة الثالثة : إذا تزوج الكافر إحدى محارمه وأسلموا.

أنكحة الكفار صحيحة يقرون عليها إذا أسلموا أو تحاكموا إلينا إذا كانت المرأة ممن يجوز أبتداء نكاحها في الحال – بأن لم تكن إحدى المحارم ولا معتدة للغير – ولا ينظر صفة عقدهم وكيفيته ولا يعتبر له شروط أنكحة المسلمين من الولي والشهود وصيغة الإيجاب والقبول. ودليل صحة أنكحة الكفار قوله تعالى في سورة المسد ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾[٤] وقوله تعالى في سورة التحريم ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ﴾ بحيث أضاف سبحانه النساء إلى أزواجهن وحقيقة الإضافة تقتضي زوجية صحيحة. وقوله ﷺ :((ولدت من نكاح[٣٧] لا من سفاح[٣٨])). وهذا عند جمهور العلماء[٣٩].

٣٣– هو: شريح بن الحارث بن قيس الكندي، أسلم في حياة النبي ﷺ، ولم يره، يعد من كبار التابعين الثقات، ولاه عمر قضاء الكوفة، توفي سنة ٨٠هـ، طبقات بني سعد ٦/١٣١ سير اعلام النبلاء ٤/١٠٠ .

٣٤– هو : حماد بن أبي سليمان بن مسلم الكوفي مولى الأشعريين، العلامة الإمام، فقيه العراق، روى عن: أنس بن مالك. وابن المسيب والشعبي وغيرهم، وعنه : أبو حنيفة والحكم والإعمش وأخرون، توفي سنة ١١٩ هـ، وقيل ١٢٠هـ، طبقات بن سعد ٦/٣٣٢، الجرح والتعديل ٣/١٦.

٣٥– هو: عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، الإمام الحافظ العلامة المجتهد، الزاهد العابد، أمير المؤمنين، أبو حفص، القرشي الأسيوي المدني ثم المصري، الخليفة الراشد. ولد سنة ٦٣هـ وتوفي سنة ١٠١هـ لخمس بقين من رجب. سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٦٩.

٣٦– الاشراف ٤/٤٢.

٣٧– السنن الكبرى للبيهقي ٧/ ١٩٠، قال الألباني في الارواء ٦/ ٣٢٩ : حسن.

٣٨– السفاح : الزنا والفجور : لسان العرب ٢/ ٤٨٥.

٣٩– مجمع الأنهر ١/ ٣٩٦، الأم ٥/٥٥، مغني المحتاج ٣/ ١٩٣، المغني ٦/ ٦١٣و ٦٣٧.

وعند المالكية وآخرين : إذا استوفت شروط نكاح المسلمين حكم لها بالصحة وإلا كانت فاسدة، ولكنهم يقرون عليها إذا أسلموا ترغيبا لهم في الإسلام. فاذا تزوج إحدى محارمه وأسلما أو ترافعا إلينا وهما على كفرهما، فرق القاضي بينهم عند جميع العلماء. لأنه لا يجوز ابتداء هذا النكاح في الإسلام[٤٠] فكذلك بقاؤه.

فإن تزوج الكافر معتدة لغيره وأسلما قبل انقضاء العدة، فرق القاضي بينهما أيضا عند الجمهور. لأنه لايجوز المعتدة بالغير بالإجماع، لكونها مشغولة بعدة غيره[٤١]. وذهب الإمام أبو حنيفة : الى عدم التفريق.

لأن إثبات حرمة نكاح المعتدة للغير للشرع غير ممكن شرعاً، لإن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة، وإثبات الحرمة حقاً للزوج غير ممكنة أيضاً لأن الزوج لا يعتقد حرمة ذلك[٤٢].

الصورة الرابعة : إسلام أحد الزوجين قبل صاحبه.

اتفق جميع العلماء : على أن الزوجين المشركين إذا أسلما دام النكاح بينهما. وكذلك إذا أسلم الزوج ولم تسلم الزوجة وكانت يهودية أو نصرانية سواء - في الصورتين- بعد الدخول بالزوجة أو قبله لأن في الأولى لم يحصل بينهما اختلاف في الدين، وفي الثانية لأنه يجوز للمسلم نكاح الكتابية في الإسلام، فبقاؤه أولى من ابتداءه[٤٣]. فان أسلم الزوج وكانت الزوجة غير كتابية، أو أسلمت هي ولم يسلم هو، سواء كان كتابياً أو غيره. فإن لم يكن قد دخل بها الزوج، حصلت بينهما الفرقة مباشرة عند الجمهور[٤٤]. وحجتهم على ذلك : قياس غير المدخول هنا على غير المدخول بها في الطلاق، فإن غير

٤٠- منح الجليل ٣/ ٣٦٢، المغني ٦/ ٦٣٦-٦٣٧.

٤١- مجمع الأنهر ١/ ٣٧٠، المدونة ٢/٣١٢، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/ ٢٦٩، مغني المحتاج ٣/ ١٩٣، المغني ٦/٦٣٦-٦٣٧.

٤٢- مجمع الأنهر ١/ ٣٦٩.

٤٣- المبسوط ٥/٤٥، المدونة ٢/٣١١، حاشية العدوي ٢/٦٥،الأم ٥/ ٥٥، الاشراف ٤/٢٠٨، مغني المحتاج ٣/ ١٩١، المغني ٦/ ٦١٥.

٤٤- شرح السنة ٩/ ٩٤، المغني ٦/ ٦١٤، الإشراف ٤/ ٢١٠.

المدخول بها إذا طلقت لم تجب عليها العدة، فكذلك هنا [٤٥]. ولأنه إن كان هو المسلم فليس له إمساك كافرة لقوله تعالى في سورة الممتحنة ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾.

وإن كانت هي المسلمة فلا يجوز إبقاؤها على نكاح مشرك[٤٦]. وإن كانت مدخولا بها، فأي الزوجين أسلم قبل انتهاء عدة المرأة من يوم إسلام أحدهما دام النكاح بينهما، فإن لم يسلم المتخلف منهما إلا بعد انتهاء العدة تبين أن الفرقة وقعت من وقت اختلاف الدين بينهما[٤٧].

وحجتهم على ذلك حديث ابن عباس[٤٨] : كان المشرفون على مترين من النبي ﷺ والمؤمنين، كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لايقاتلهم ولا يقاتلونه، وكان إذا هاجرت امرأة من أهل الحرب لم تخطب حتى تحيض وتطهر، فاذا طهرت حل لها النكاح فإن هاجر زوجها قبل أن تنكح ردت إليه... الحديث[٤٩].

وذهب المالكية : الى أنها إذا أسلمت قبله وكانت غير مدخول بها بانت منه مباشرة، لأنه لاعدة عليها.

وإن كانت مدخولا بها وأسلم في عدتها دام النكاح بينهما وإلا فلا، وإن أسلم هو قبلها وأسلمت بعده بنحو شهر ثبت النكاح بينهما، سواء كانت مدخولاً بها أو لا[٥٠].

وحجتهم على دوام النكاح على المدخول بها إذا أسلم في عدتها : حديث ابن عباس السابق.

وحجتهم على القسم الأخير قوله تعالى في سورة الممتحنة ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾

٤٥- الكافي ٢/ ٥٤٩.

٤٦- المغني ٦/ ٦١٤.

٤٧- صحيح البخاري ٦/ ١٧٢، البيهقي ١٨٧/٧، الإشراف ٢٠٨/٤، شرح السنة ٩٤/٩، الفروع ٥/ ٢٤٧.

٤٨- هو: عبد الله بن عباس عم النبي ﷺ حبر الأمة، وإمام التفسير، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، وكان وسيما، جميلا، مديد القامة،مهيبا، كامل العقل، ذكي النفس، وهو جد الخلفاء العباسيين، روى عنه ابنه علي، وعكرمة، وكريب وخلق كثير، توفي سنة ٦٨هـ. الاستيعاب ٩٣٣، سير أعلام النبلاء ٣٣١/٣، الإصابة ١٤١/٤.

٤٩- صحيح البخاري ١٧٢/٦، البيهقي٧ / ١٨٧.

٥٠- حاشية العدوي ٢/ ٦٥-٦٦، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢٦٧/٢-٢٦٩.

فإن الخطاب فيها للرجال دون النساء[٥١]. وذهب الأحناف : الى أنه لا فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها في الحكم. فإذا كانا في دارالإسلام وأسلمت المرأة وزوجها كافر عرض عليه الإسلام، فإن أسلم فهي امرأته وإن أبى فرق القاضي بينهما، وإن اسلم الزوج وتحته غير كتابية عرض عليها الإسلام فإن أسلمت فهي أمرأته وإلا فرق القاضي بينهما. فإن أسلمت المرأة في دار الحرب وزوجها كافر، أو اسلم الزوج وتحته غير كتابية لم يعرض على أحد منهما الإسلام لعدم ولاية الإسلام في ذلك المكان، بل تكون الفرقة بينهما : بأن تحيض ثلاث حيض أوتمر بها ثلاثة أقراء إن لم تكن من ذوات الحيض فتبين منه بعدها. وحجتهم على ذلك : أن الإسلام ليس سببا للفرقة، لأنه طاعة، وكذلك من أصر عليه لأنه كان موجودا قبل ذلك ولم يمنع من صحة النكاح وبقائه، وكذلك اختلاف الدين ليس سببا للتفرقة – كما لو كان الزوج مسلما والزوجة كتابية–، فتعين أن يكون سبب الفرقة هو إباء من لم يسلم بعد عرض الإسلام عليه، فلا دخل حينئذ، لكون الزوجة مدخولا بها[٥٢]. وذهب عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عباس، والحسن البصري[٥٣]، وسعيد بن جبير[٥٤]، وعطاء، وطاووس[٥٥]، وقتادة، وعمر بن عبد العزيز، والحكم[٥٦]، وابن شبرمة[٥٧]، وابن

٥١- الموطأ ٢/ ٥٤٥

٥٢- المبسوط ٥/٤٥-٤٦، البناية ٤/ ٣١٦- ٣٢٠.

٥٣- هو: الحسن بن ابي الحسن يسار مولى زيد بن ثابت، كان سيد أهل زمانه علما وفضلا، ولد لسنتين بقيتا من خلافه عمر، توفي سنة ١١٠هـ.طبقات ابن سعد ١٥٦/٧، سير أعلام النبلاء ٥٦٣/٥.

٥٤- هو: سعيد بن جبير بن هشام،الإمام الحافظ المقرى المفسر الشهير أحد الاعلام، والتابعين العظام، قتله الحجاج سنة ٩٥هـ. سير أعلام النبلاء ٣٢١/٤.

٥٥- هو: طاووس بن كيسان،أبو عبد الرحمن الفارسي،عالم اليمن الحافظ الثقة من سادات التابعين، توفي سنه ١٠٦هـ.طبقات ابن سعد ٥٣٧/٥، سير أعلام النبلاء ٣٨/٥.

٥٦- هو: الحكم بن عتيبة، أبو محمد الكندي، الإمام الكبير إمام أهل الكوفة، تابعي ثقة حجة، أخذ عن أبي جحيفة السوائي، وشريح القاضي، والنخعي، وغيرهم، وعنه الأعمش، والأوزاعي، وآخرون. ولد سنة ٥٠هـ وتوفي سنة ١١٥هـ. التأريخ الصغير ١/ ٣١١، سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٠٨.

٥٧- هو: عبد الله بن شرمه، الإمام العلامة،فقيه العراق، ابو شيرمة قاضي الكوفة، حدث عن أنس بن مالك،وأبي الطفيل عامر بن واثلة، والشعبي وغيرهم، وعنه : الثوري وابن مبارك وآخرون ؟ توفي سنة ١٤٤هـ. سير اعلام النبلاء ٦/ ٣٤٧.

ثور[58] إلى ان الفرقة تقع بينهما بمجرد إسلام أحدهما وتخلف الاخر[59]، وحجة هؤلاء قوله تعالى في سورة الممتحنة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ فإن في الآية بيان عدم حل المسلمات للكافرين، والمسلمين للكافرات فتقع الفرقة بمجرد عدم حل أحدهما للاخر لأجل الإسلام[60].

الصورة الخامسة : التفريق للعيب.

اذا وجد أحد الزوجين في الآخر جنونا أو جذاما أو برصا أو أي عيب من العيوب الآتي ذكرها - فهل يثبت للسليم منهما الخيار الخيار في النكاح، فإن شاء أمسك صاحبه، وإن شاء رفع أمره إلى الحاكم ليفرق بينهما، أو لا خيار له في ذلك، بل يثبت النكاح ويستمر في حق كل منهما ؟

للعلماء في ذلك مذهبان :

المذهب الأول :

وبه قال جمهور العلماء إذا وجد أحد الزوجين بالآخر عيبا من العيوب الآتي تفصليها - ثبت للسليم منهما فسخ النكاح[61].

وحجتهم على ذلك قول عمر : أيما رجل تزوج امرأة وبها جنون،أو جذام، أو برص، فمسها -دخل بها- فلها صداقها كاملا، وذلك لزوجها غرم على وليها[62] .

٥٨- هو : ابراهيم بن خالد الكلبي البغدادي، كان حنفيا ثم شافعيا ثم استقل، كان أحد أئمة الدنيا فقها وعلما وروعا وفضلا وخيرا له مصنفات منها : كتاب ذكر فيه اختلاف الشافعي ومالك ولد سنه ١٧٠هـ وتوفي سنة ٢٤٠هـ. تهذيب السماء واللغات ٢/٢٠٠، البداية ١٠/٣٦٥.

٥٩- الإشراف ٤/٢٠٨، المغني ٦/٦١٦، فتح الباري ٩/٤٢٠.

٦٠- المغني ٦/٦١٦، فتح الباري ٩/ ٤٢٠، عمدة القارئ ٢٠/٢٧٢.

٦١- المدونة ٢/٢١١، الأم ٥/ ٨٤، مصنف عبد الرزاق ٦/٢٤٢مصنف ابن ابي شيبة ٤/ ١٧٥، الا ٤/٧٦، المحلى ١٠/١٠٩، الكافي ٢/٥٦٥، الروض الندي ص ٣٦٣.

٦٢ - الموطأ ٢/٥٢٦، مصنف عبد الرزاق ٦/٢٤٤، مصنف ابن أبي شيبة ٤/١٧٥وقال شعيب الأرناوؤط في تحقيقه بشرح السنة ٩/١١٢، رجاله ثقات.

قالوا لأن مثل هذا القول من عمر لايكون من قبل الاجتهاد في الرأي بل من قبل ان يكون سمعه من رسول الله ﷺ أو ممن سمعه منه فدل على أن هذا حكم من وجد به من احد الزوجين أحد هذه العيوب أو ما كان في معناها مما يمنع الوطء [٦٣].

المذهب الثاني :

لا يثبت لأحد الزوجين الخيار في فسخ النكاح إذا وجد بالآخر أي عيب كان.

وروي هذا المذهب عن : عبد الله بن مسعود[٦٤]، وعلي بن أبي طالب، وعمر بن عبد العزيز، وإبراهيم النخعي[٦٥]، وعطاء، وأبي الزناد[٦٦]، وابن أبي ليلى[٦٧]. وبه قال أهل الظاهر[٦٨].

وحجة هؤلاء قول : عبدالله بن مسعود : لا ترد الحرة بعيب[٦٩]. ولأنه لا دليل على التفريق بهذه العيوب لامن كتاب ولا سنة ولا قياس[٧٠]. ولأن هذه العيوب لا تخل

---

٦٣ – الأم ٨٤/٥، مغني المحتاج ٢٠٣/٣.

٦٤– هو: عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب، الإمام الحبر،فقيه الامة أبو عبد الرحمن الهذلي المكي المهاجري البدري،أحد السابقين الأوليين والنجباء العاملين، هاجر الهجرتين، وأول من جهر بالقرآن، كان رجلا نحيفا قصيرا، شديد الأدمة، لايغير شيبه، توفي سنه ٣٢هـ. سير اعلام النبلاء ٤٦١/١، الإصابة ٢٣٣/٤.

٦٥– هو: إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، أحد التابعين المجمع على وثيقة وجلالته، ولد سنة ٤٦هـ، وتوفي سنة ٩٦هـ. طبقات ابن سعد ٢٧٠/٦، سير أعلام النبلاء ٥٢٠/٤.

٦٦– هو: عبد الله بن ذكوان،أبو عبد الرخمن القرشي المدني، الإمام الحافظ الفقيه المحدث المفتي الحجة، حدث عن : أنس بن مالك،وأبي إمامه بن سهل،وابن المسيب، وغيرهم، وعنه : ابنه عبد الرحمن وموسى بن عقبة وآخرون، ولد سنة ٦٥هـ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ له كتاب في الفرائض، وكتاب الفقهاء السبعة. الجرح والتعديل ٤٩/٥سير اعلام النبلاء ٤٤٥/٥.

٦٧– هو: عبد الرحمن بن أبي ليلى، أبو عيسى النصاري الكوفي، العلامة الإمام الحافظ الفقيه، من أبناء الأنصار، ولد في خلافة الصديق، حدث عن عمر، وعلي، وابن مسعود، وغيرهم، وعنه : عمروبن مرة والحكم بن عتيبة والأعمش وآخرون، أدرك ١٢٠ من الصحابة.قتل بوقعة الجماجم سنة ٨٢بين عبد الرحمن بن الأشعث والحجاج، سير اعلام النبلاء ٢٦٢/٤.ن

٦٨– مصنف عبد الرزاق ٢٣٤/٦، مصنف ابن أبي شيبة ١٧٥/٤، المحلى ١٠/ ١١٣.

٦٩– مصنف ابن ابي شيبة ١٧٦/٤.

٧٠– المحلى ٦٠/١٠.

بموجب العقد وهو حل الوطء. ولأن إمكان الجماع وقضاء الحاجة مع من وجد به أحد العيوب من الزوجين ممكن بل وحاصل، وانما تقل الرغبة في المعيب فقط، فلا يثبت الخيار للسليم منهما كما لو كان من به العيب سئ الأخلاق [٧١].

وأجيب : بأن العيوب تمنع الرغبة في الجماع وتوجب النفرة المانعة من قربان المعيب بالكلية، كما يخاف السليم من العدوى إلى نفسه ونسله، والمجنون يخاف منه الجناية، فصارت العيوب كالموانع الحسية من القربان [٧٢].

الراجح :

الذي يبدو أن مذهب الجمهور هو الأولى، لأن العيب تنفر منه الطبيعة البشرية، والزواج مودة وراحة وسكن، فلا يتحقق المقصود من الزواج مع وجود العيب، فلا يجوز إرغام الصحيح منهما على ابقاء النكاح والحالة هذه لأن الله عز وجل لا يكلف بم لا يطاق، والله أعلم.

من الذي يحق له طلب التفريق بالعيب ؟

اختلف الجمهور القائلون بثبوت التفريق بالعيب، هل هو حق لكل من الزوجين أم للزوجة فقط ؟

ذهب الأحناف إلى أن الذي يثبت له حق التفريق بالعيب هو الزوجة فقط، أما الزوج فلا يثبت ذلك، لأنه يمكنه دفع الضرر عن نفسة بالطلاق، أما الزوجة، فلا يمكنها دفع الضرر عن نفسها إلا باعطائها حق طلب التفريق، لأنها لا تملك الطلاق [٧٣].

وذهب الأئمة الثلاثة إلى ثبوت طلب التفريق بالعيب لكل من الزوجين، لأن كلا منهما يتضرر بالعيب، ويوجد فيه نفرة من الآخر تمنعه من قربانه بالكلية، ويخاف السليم منها العدوى الى نفسه ونسله والمجنون يخاف منه الاعتداء. أما اللجوء إلى الطلاق، فيؤدي إلى إلزام الزوج بكل المهر بعد الدخول وبنصفه بعده، وفي التفريق يعفى الزوج

٧١- المبسوط ٩٦/٥.

٧٢ – المغني ٦/ ٦٥٠.

٧٣ – البناية ٧٦٦/٤.

من نصف المهر قبل الدخول وبعده، يجب لها المسمى عند المالكية والحنابلة، ومهرا لمثل عند الشافعية [٧٤].

العيوب التي تجيز التفريق :

اتفق الجمهور القائلون بجواز التفريق بالعيب على جواز التفريق بعيبين وهما الجب[٧٥] والعنة [٧٦].

واختلفوا في عيوب أخرى على مذاهب ثلاثة :

المذهب الاول :

وبه قال أبو حنيفة وصاحبه أبو يوسف[٧٧] : لا فسخ إلا بالعيوب الثلاثة التناسلية وهي : ((الجب والعنة والخصاء)) إن كانت في الرجل، لأنها عيوب غير قابلية للزوال، فالضرر فيها دائم، ولا يتحقق معها المقصود الأصلي من الزواج وهو : التولد والإعفاف عن المعاصي، فكان لابد من التفريق.

أما العيوب الأخرى من جنون، أو جذام، أو برص، أو رتق[٧٨] أو قرن[٧٩]، فلا فسخ للزواج بها إن كانت بالزوجة أو الزوج، ولا خيار للآخر بها، وهذا هو الصحيح عند

٧٤- الكافي ٢/٥٦٥-٥٦٦، مغني المحتاج ٣/٢٥٠، المغني ٦/٦٥٦.

٧٥- الجب :القطع، والرجل المجبوب، المقطوع الذكر، لسان العرب ١/٢٤٩.

٧٦- العنة : مأخوذة من : عن أي اعتراض، لأن ذكره يعن إذا اراد ايلاجه أي يعترض، والعنن الاعتراض، فالعنين : العاجز عن الإيلاج لسان العرب ١٣/٢٩٠، المغني ٦/٦٦٧.

٧٧- هو: الإمام المجتهد المطلق : الفقيه المحدث، قاضي القضاة، أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب بن حبيش الأنصاري الكوفي، ولد سنه ١١٣هـ، وتوفي سنة ١٨٢هـ. تأريخ بغداد ١٤/٢٤٢، سير أعلام النبلاء ٨/ ٥٣٥.

٧٨- الرتق : بفتح التاء : أن يكون الفرج مسدودا بلحم بحيث لايدخل فيه الذكر. المغني ٦/ ٦٥١، مغني المحتاج ٣/ ٢٠٢.

٧٩- القرن : بفتح الراء وسكونها : مما يمنع سلوك الذكر في الفرج من عظم أو غيره.روضة الطالبين ٧/١٧٧، البناية ٤/٧٦٤.

الأحناف. وقال محمد بن الحسن[٨٠] : للزوجة الخيار في فسخ النكاح إن كانت هذه العيوب بالزوج دفعا للضرر عنها، كما في الجب والعنة، وليس للزوج الخيار إن كانت المرأة لأنه متمكن من دفع الضرر عنه بالطلاق[٨١].

المذهب الثاني :

وبه قال المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية : يجوز الفسخ لأي واحد من الزوجين إذا وجد بالآخر عيبا من العيوب الآتي بيانها، الإ أنهم اختلفوا في عدد من العيوب التي يثبت بها طلب التفريق بين الزوجين .فعددها عند المالكية ثلاثة عشر عيبا : أربعة يشتركان فيها وهي : الجنون، والجذام، زالبرص، والعذيطة[٨٢]. وأربعة خاصة بالرجل وهي : الجب، والخصاء، والاعتراض[٨٣]، والعنة[٨٤]، وخمسة خاصة بالمرأة وهي: الرتق، والقرن، والعفل[٨٥]، والإفضاء[٨٦] والبخر[٨٧].

وليس من العيوب : القرع[٨٨]، والسواد، والعمى، والعور، والعرج، والزمانة، ونحوها من العاهات، الغ إذا اشترط السلامة منها [٨٩].

٨٠- هو : محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني مولاهم، صاحب أبي حنيفة،أبو عبد الله القاضي الفقيه المحدث، ولد بواسط سنة ١٣٢هـ، وتوفي بالري سنة ١٨٩هـ. تهذيب الأسماء ١/٨٠، البداية والنهاية ١٠/ ٢٣٠.

٨١ – البناية ٤/٧٦٣ –٧٦٦، مجمع الأنهر ٢/٤٦٣.

٨٢ – العذيطة : بفتح الياء : التغوط عند الجماع.منح الجليل ٣/٣٨١.

٨٣- الاعتراض عند المالكية : عدم انتشار الذكر، وعند الجمهور هو العاجز عن إتيان النساء، وهو المراد عندهم بالعنين وصاحب العنة :البناية ٤/٧٥٦، مغني المحتاج ٣/٢٠٢، المغني ٦/٦٦٧.

٨٤- المراد بالعنة عند المالكية : صغر الذكر جدا الذي لايتأتى به جماع. منح الجليل ٣/٣٨٢. وعند الجمهور : العنة والاعتراض شيء واحد كما سبق بيانه.

٨٥- لحم يبرز في قبل المرأة ولا يسلم غالبا من رشح، وقيل : هو : رغوة في الفرج تحدث عند الجماع. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٢٧٨.

٨٦- الإفضاء : اختلاط مسلك البول بمسلك الجماع وصيرورتهما مسلكا واحدا.منح الجليل ٣/٣٨٢.

٨٧- البخر : نتن الفرج، المصدر السابق.

٨٨- القرع : عدم نبات شعر الراس من علة، المصدر السابق ص ٣٨٨.

٨٩- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٢٧٧، منح الجليل ٣/٣٧٩.

وعند الشافعية : سبعة وهي : الجب، والعنه، والجنون، والجذام، والبرص، والرتق، والقرن .

وليس منها : البخر، ولا الإستحاضة، والقروح السيالة، والعمى، والزمانة، والبلة، والخصاء، والإفضاء، والتغوط عند الجماع، لأن هذه الأمور لا تفوت مقصود النكاح[٩٠].

وعند الحنابلة : ثمانية، ثلاثة يشترك فيها الزوجان وهي : الجنون، والجذام، والبرص، واثنان يختصان بالرجل وهما : الجب، والعنة، وثلاثة تختص بالمرأة وهي : الفتق[٩١]، والقرن، والعفل [٩٢].

وعند الشيعة الإمامية أحد عشر : أربعة في الرجل وهي : الجنون، والخصاء، والعنة، والجب، وسبعة في المرأة وهي : الجنون، والجذام، والبرص، والقرن، والإفضاء، والعمى، والإقعاد [٩٣].

المذهب الثالث :

وبه قال الزهري [٩٤]، وشريح، وابن القيم [٩٥]. يجوز التفريق من كل عيب منفر بأحد الزوجين، سواء كان مستحكما أم لا ؟ كالعقم، والخرس، والعرج، والطرش، وقطع اليدين أو الرجلين، أو إحدهما. لان هذه الإمور من أعظم المنفرات والسكوت عنها من أقبح التدليس والغش، ولأن العقد قد تم على اساس السلامة من العيوب، فاذا انتفت السلامة فقد ثبت الخيار. ولأن عمر بعث رجلا على بعض السعاية، فتزوج امرأة وكان عقيما فقال له

٩٠- روضة الطالبين ١٧٧/٧، مغني المحتاج ٢٠٣/٣.

٩١- وهو : إنخراق مابين مجرى البول ومجرى المني، المغني ٦٥١/٦.

٩٢- المصدر السابق، الإنصاف ١٨٦/٨.

٩٣- المختصر النافع في فقه الإمامية ص ٢١٠.

٩٤- هو: محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، أحد التابعين الصغار والحفاظ الكبار، أول من دون الحديث النبوي، توفي سنة ١٢٤هـ في الشام. طبقات ابن سعد ٣٨٨/٢، الجرح والتعديل ٧١/٧، البداية والنهاية ٣٨٣/٩.

٩٥- هو: العلامة الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، برع في علوم متعددة، وابرز تلاميذ ابن تيمية، له مصنفات نافعة منها مدارج السالكين، وإغاثة اللهفان وزاد المعاد وغيرها.ولد سنة ٦٩١هـ وتوفي سنة ٧٥١هـ.البداية والنهاية ٢٠٢/١٤.

عمر : أعلمتها ؟ فقال :لا، قال : فانطلق فأعلمها، ثم خيرها [٩٦]. فقد اثبت التخيير في الفراق بالعقم وهو أقل تنفيرا من قطع الرجلين ونحو ذلك[٩٧].

الراجح :

الذي يبدو أن المذهب الأخير هو الراجح لأن وجهة نظره قوية،ولأن معظم العيوب التي قال أصحاب المذاهب الانف ذكرهم يجوز التفريق بها لا دليل عليها، فيبقى الضابط الصحيح :أن كل عيب ينفر أحد الزوجين من الآخر، ولا تحصل به مقاصد النكاح من الرحمة والمودة يثبت الخيار به، والله أعلم.

الصورة السادسة : التطليق للشقاق والضرر.

إذا اشتد التراع بين الزوجين بسبب الطعن في الكرامة،اولإذاء الزوج زوجته بالقول أو بالفعل، كالشتم المقذع، والتقبيح المخل بالكرامة، والضرب المبرح،والحمل على فعل ما حرم الله، والاعراض والهجر بدون سبب يبيحه ونحو ذلك، فهل يطلق الحاكم على الزوج بذلك إذا طلبت الزوجة الفراق أم يجب عليه تأديب الظالم منهما فقط ولا يحق له التفريق؟

للعلماء في ذلك مذهبان :

المذهب الأول :

وبه قال جمهور العلماء :لا يجوز التفريق للشقاق أو الضرر مهما كان شديدا،لأن دفع الضرر عن الزوجة يمكن بغير الطلاق،عن طريق رفع الأمر الى القاضي، والحكم على الرجل بالتأديب حتى يرجع عن الاضرار بها[٩٨].

المذهب الثاني :

وبه قال المالكية : إذا أثبت الزوجة بالبينة الضرر وطلبت الفراق، فرق الحاكم بينهما، منعا للنزاع، ورفعا للضرر، حتى لا تصبح الحياة الزوجية جحيما لا يطاق[٩٩].

٩٦- مصنف عبد الرزاق ١٦٢/٦ رقم ١٠٣٤٦.

٩٧- زاد المعاد ١٨٢/٥.

٩٨- أحكام القرآن، للجصاص ١٥٢/٣، بداية المجتهد ٩٨/٢-٩٩، المغني ٤٨/٧، روضة الطالبين ٣٧٠/٧ - ٣٧١.

٩٩ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣٤٥/٢، منح الجليل ٥٥٠/٣.

الصورة السابعة : الخلع [100]

إذا اتفق الزوج مع زوجته أن تعطيه عوضا مقابل خلعه عقدة النكاح بينهما فهل يجوز ذلك بدون إذن السلطان أم لايجوز الخلع إلا عند السطان وحكمه بذلك ؟ .

للعلماء في ذلك مذهبان :

المذهب الأول :

وبه جمهور العلماء : يجوز الحلع دون إذن السلطان وحكمه به.

وحجتهم على ذلك : أن الخلع معارضة بين الزوج وزوجته والمعارضة لاتحتاج إلى إذن الحاكم وحكمه، كما لا يحتاج ذلك البيع والنكاح والطلاق[101].

المذهب الثاني :

وقال : محمد بن سيرين[102]، وسعيد بن جبير، والحسن البصري[103]. وحجتهم على ذلك : قوله تعالى في سورة البقرة ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ قوله تعالى في سورة النساء ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾

---

١٠٠ – الخلع : في اللغة : بضم الخاء : النزع من قولـك خلعت النعل،وخلعت الثوب خلعا أذا نزعته : وضم مصدر خلع الذي يراد به فراق الزوجة لزوجها على عوض : التفرقة بين الخلع الحقيقي الذي هو خلع الثوب ونحوه، فأنه بفتح الخاء، وبين الخلع المعنوي الذي هو : فراق الزوجة لزوجها على عوض،والخع مأخوذ من خلع الثوب، لأن كل واحد من الزوجين لباس الاخر، فإذا فعلا الخلع، فكأن كل واحد منهما نزع لباسه عن صاحبه. والخلع في الاصطلاح : فراق الزوج عن زوجته ببذل قابل للعوض يحصل لجهة الزواج. حلية الفقهاء، ص ١٧٠، لسان العرب ٧٦/٨، المصباح المنير ٢١٣/١، فتح الباري ٣٩٥/٩.

١٠١– المغني ٥٢/٧، الجامع لأحكام القرآن ٣/ ١٣٧– ١٣٨، فتح الباري ٣٩٦/٩– ٣٩٧، البناية ٦٥٦/٤– ٦٥٨.

١٠٢– هو : محد بن سيرين مولى أنس بن مالك ، كان فقيها، عالما، ورعا، أديبا، كثير الحديث، حجة، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، وتوفي سنة ١١٠هـ. طبقات ابن سعد ١٩٣/٧، سير اعلام النبلاء ٦٠٦/٤.

١٠٣– فتح الباري ٣٩٦/٩، الجامع لأحكام القرآن ١٣٨/٣.

فجعل الخوف لغير الزوجين، ولم يقل : فإن خافا، فالخطاب في الآيتين في التفريق بالخلع موجه إلى الولاة والحكام[١٠٤].

ورد جمهور : بأن الخلع هو ما يتراضى عليه الزوجان، ولا إجبار للحاكم عليه، ولأن خوف غير الزوجين من الشقاق بينهما وعدم مراعاة حسن العشرة، لا تأثير له في حيلة أخذ الزوج الفداء من الزوجة [١٠٥].

الصورة الثامنة : التطليق على المولي [١٠٦].

إذا حلف الرجل على عدم وطء زوجته أكثر من اربعة اشهر[١٠٧] سمي موليا، وحق للزوجة بعد مضي الربعة الأشهر أن تطالبه لدى الحاكم بالعودة إلى الجماع والتكفير عن يمينه أو الطلاق، فأن رفض الأمرين، فهل يطلق الحاكم المرأة نيابة عن الزوج، أم أنها تبين منه بمجرد مضي الأربعة اشهر ؟

للعلماء في ذلك أربعة مذاهب :

١٠٤- المصدرين السابقين.

١٠٥ – الجامع لاحكام القرآن ١٣٨/٣.

١٠٦ – المولي : هو الحالف على عدم وطء زوجته أكثر من لربعة أشهر، والإيلاء في اللغة : الحلف، يقال :آلى يولي إيلاء وإلية، والجمع الايا كما يقال : عشية وعشايا. وفي الشرع : الحلف على ترك وطء المرأة أما مطلقا أو أكثر من ٤ أشهر. حلية الفقهاء، ص١٧٥، أنيس الفقهاء، ص١٦١، أحكام القرآن للجصاص ٤٤/٢، المغني ٢٩٨/٧، مغني المحتاج ٣/ ٣٤٣.

١٠٧ – ذهب جمهور العلماء :إلى ان الرجل لايسمى موليا الا إذا حلف على ترك وطء زوجته أكثر من ٤ أشهر، وذهب الأحناف ومن قبلهم عطاء والثوري إلى أن المولي هو : من حلف على ترك الوطء ٤ أشهر فصاعدا. وذهب عبد الله بن مسعود، والنخعي، والحكم، وابن أبي ليلى، وشريك القاضي، وقتادة، وعبد الله بن شبرمة، وحماد بن أبي سليمان، واسحاق بن راهوية :أنه إذا حلف على ترك الوطء في قليل أو كثير من الوقت، ثم تركها ٤ أشهر كان موليا، وهذه المذاهب ووجهة نظرها تأخذ من المصادر التالية : مصنف عبد الرزاق ٦/ ٤٤٧، اختلاف العلماء للمروزي، ص١٨٢،أحكام القرآن للجصاص ٤٦/٢، الإشراف ٢٢٦/٤، المغني ٣٠٠/٧، الجامع لأحكام القرآن ٦٣٤/٣، تكملة المجموع ٣٠٠/١٧.

المذهب الاول :

وبه قال جمهور العلماء : يطلق عنه الحاكم طلقة رجعية نيابة عنه إذا رفعته المرأة اليه[١٠٨].

وحجتهم على ذلك : إنه لا سبيل إلى دوام إضرارها ولا إجباره على الرجوع إلى الجماع لأنها لا تدخل تحت الإجبار، والطلاق يقبل النيابة فناب عنه الحاكم عند الامتناع كما يزوج عن العاضل وستوفي الحق من المماطل[١٠٩].

المذهب الثاني :

وبه قال : شريح القاضي، وعطاء، والحسن البصري، والنخعي، وابن أبي ليلى، وجمع من التابعين، والأحناف أنها تبين منه بتطليقة واحدة [١١٠].

وحجة هؤلاء : أن قول عثمان، وعلي، والعبادلة الثلاثة [١١١]. ولأنه لما ظلمها، بمنعها حقها، جازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي هذه المدة. ولأن الإيلاء كان طلاقا بائنا على الفور في الجاهلية بحيث لايقر بها بعد الإيلاء أبدا فجعله الشرع مؤجلا بقوله تعالى في سورة البقرة (٢٢٦) ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ الى انقضاء المدة، فحصلت الإشارة إلى أن الواقع بالإيلاء بائن لكنه مؤجل[١١٢].

المذهب الثالث :

وبه قال أبو ثور يطلقها الحاكم طلقة بائنة. وحجته على ذلك أنه إذا لم يطلقها طلقة بائنة، بل رجعية لم يرفع عنها الضرر، لأنه سيراجعها ويعود الأمر كما كان، لذلك يجب أن يكون الطلاق بائنا، لئلا يتمكن من المراجعة [١١٣].

١٠٨- الإشراف ٢٣٠/٤، المحلى ٤٦/١٠، الكافي ٥٩٩/٢، المغني ٣٣٠/٧، مغني المحتاج ٣٥١/٣.

١٠٩- المصدر الاخير.

١١٠- الشراف ٢٣٠/٤، البناية ٦٣٥/٤.

١١١- هم : عبدالله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس. البناية٦٣٦/٤.

١١٢- المصدر السابق.

١١٣- البناية ٦٣٦/٤.

المذهب الرابع :

وبه قال الظاهرية : لا يطلق الحاكم على المولى لا بائنا ولا رجعيا، بل يجبره بالسوط على العودة إلى الجماع أو الطلاق، ولو أدى ذلك إلى موته إلا أن يكون عاجزا عن الجماع فيجبر على الرجوع باللسان وحسن الصحبة. وحجتهم على ذلك قوله تعالى في سورة الأنعام (١٦٤) ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ وقوله تعالى في سورة البقرة (٢٢٧) ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ فمنع عز وجل من كل شئ لاعزيمة الزوج الطلاق، فصح أن طلاق الحاكم عليه فضول وباطل وتعد لحدود الله عز وجل، ومن الباطل أن يطلق عليه غيره أو يفيء عنه غيره[114].

الراجح:

الذي يبدو أن مذهب الجمهور القائل بجواز تطليق الحاكم على المولي طلقة رجعية هو الراجح. لانه لا سبيل لرفع الاضرار عن المرأة الإ بالطلاق ومهمة الحاكم رفع الضرر والظلم. ولأنه طلاق صادف مدخولا من غير عوض ولا استيفاء عدد، فكان رجعيا كالطلاق في غير الإيلاء.

والضرر يرتفع بالطلاق الرجعي، فإذا ارتجعها وآلى منها ضربت مدة اخرى[115]، فهذا مذهب وسط، ولأن في مراعاة رفع الضرر عن المرأة بالطلاق، ومراعاة حق الرجل في الرجعة والتأني لأنه طلاق من غير عوض. والله أعلم.

١١٤- المحلى ١٠/٤٢-٤٣

١١٥- المغني ٧/٣٣١.

الصورة التاسعة : التطليق على المظاهر[١١٦].

إذا ظاهر الرجل زوجته، وامتنع من التفكير والوطء، فهل يجوز لزوجته مطالبته لدى الحاكم بالتفكير عن مظاهرته والعودة الى وطئها، أو طلاقها، وأنه إذا رفض ذلك طلق عليه الحاكم ؟

للعلماء في ذلك ثلاثة مذاهب :

المذهب الاول :

وبه قال جمهور العلماء : لا يصير المظاهر موليا بالمظاهرة وإن مضت عليه أكثر من أربعة أشهر، ولا يطلق عليه الحاكم، بل يجبره الحاكم على التكفير بالحبس، إذا تضررت المرأة بعدم العودة إلى الوطء[١١٧].

وحجتهم على ذلك : أن الله ﷻ نص أن حكم المولي هو : الفيئة بالوطء أو عزيمة الطلاق وأن حكم الظهار : وجوب الكفارة قبل المسيس، فلا يجوز إعطاء حكم أحدهما للأخر، إذا المنصوصات لايقاس بعضها على بعض[١١٨]. ولأن الظهار ليس له وقت محدد[١١٩].

المذهب الثاني :

وبه قال الإمام ملك وأبو عبيد :إن قصد بامتناعه من وطئها الإضرار بها صار بذلك موليا وجاز للمرأة رفعه إلى الحاكم، فيخيره بين التفكير والوطء واطلاق فإن رفض

١١٦- الظهار في اللغة : مأخوذة من الظهر، ولأن صورته الأصلية أن يقول الرجل لزوجته : أنت علي كظهر أمي وخصوا الظهر دون البطن والفخذ وغيرهما، ولأنه موضع الركوب، والمرأة مركوب الرجل إذا جامعها. وفي الشرع : تشبيه الزوجة غير المطلقة طلاقا بائنا بأنثى تحرم عليه على التأبيد عند الجمهور، وعند مالك : لو شبهها بأجنبية كان ظهار ا أيضا. حلية الفقهاء ص١٧٧، لسان العرب ٥٢٨/٤، ترتيب القاموس ١٣٢/٣، المغني ٣٣٧/٧، البحر الرائق ٤/ ٢٠٢، الجامع لأحكام القرآن ٢٧٥/١٧، فتح الباري ٤٣٣/٩، مغني المحتاج ٣٥٢/٣.

١١٧- اختلاف العلماء للمروزي، ص١٨٥، الإشراف ٢٢٨/٤، أحكام القرآن للجصاص ٣٠٦/٥- ٣٠٧، مجمع الأنهر ٤٤٨/١.

١١٨- أحكام القرآن للجصاص ٣٠٧/٥.

١١٩- اختلاف العلماء للمروزي، ص١٨٥، الإشراف ٢٢٩/٤.

طلق عليه. وحجة هؤلاء : أن الامتناع عن وطء الزوجة فيه ضرر عليها، والضر يجب رفعه [١٢٠].

المذهب الثالث :

وبه قال قتاده وجابر بن زيد، يسير بذلك موليا ويجب عليه حكم الإيلاء إذا مضت المدة ولم يجامع ولم يكفر [١٢١].

الراجح :

الذي يبدو أن مذهب مالك ومن معه هو الأولى لأنه ليس معقولا أن يترك الأمر للزوج ليلحق الضرر بالزوجة بعدم الوطء،لأن لها حق في الحياة والمتعة مثل الرجل، فيجب إزالة الضررولو بالتطليق عليه ولأنه ليس في إمكان الحاكم إجبار الزوج على الوطء، فلم يبقى في إمكانه لرفع الظلم عن الزوجة إلا التطليق عليه. وقد اخذ بهذا قانون الحوال الشخصية اليمني لعام ١٩٩٢م في مادته رقم (٩٧).

الصورة العاشرة : التفريق بين المتلاعنين [١٢٢].

إذا رمى الرجل زوجته بالزنا جاز له ملاعنتها ليدافع عن نفسه حد القذف، ويجوز للمرأة ملاعنته أيضا لتدفع عن نفسها حد الزنا.

وذلك بأن يشهد الرجل أربع شهادات بالله إنه لصادق فيما رماها به من الزنا الخامسة أن عليه لعنة الله إن كان من الكاذبين. وتشهد المرأة كذلك أربع هادات بالله إنه لكاذب فيما رماها به من الزنا والخامسة أن عليها غضب الله إن كان من الصادقين. فإذا

١٢٠– المدونة ٦١/٣، اختلاف العلماء للمروزي، ص_١٨٥، حاشية الدسوقي ٤٣٣/٢.

١٢١– اختلاف العلماء للمروزي، ص١٨٥.

١٢٢– اللعان في اللغة : مشتق من اللعن ، وهو الطرد والإبعاد، وسمي اللعان بين الزوجين بذلك، لبعدهما عن الرحمة، أولبعد كل منهما على الأخر فلا يجتمعان ابدا،إذا أنه يفرق بينهما بعد اللعان. وفي الشرع : شهادات موكدات بأيمان من كل من الزوجين مقرونة بلعن من جانب الزوج او غضب من جانب الزوجة، قائمة مقام حد قذف أو تعزيز في جانبه، وحد زنا في جانبها. حلية الفقهاء، ص١٨٢، لسان العرب ٣٨٧/١٣، أنيس الفقهاء،ص ١٦٢، عمدة القارى ٢٨٩/٢٠، الإشراف ٢٦٩/٤، الروض الندي ص٤١٩، حاشية ابن عابدين ٤٨٢/٣.

تلاعنا حرمت عليه ولم يجز بقاء النكاح بينهما أبدا ولكن هل تحصل الفرقة وانقطاع النكاح بتمام اللعان أم لاتحصل إلابتفريق الحاكم بينهما ؟

للعلماء في ذلك اربعة مذاهب :

المذهب الأول :

وبه قال جمهور العلماء : تقع الفرقة بينهما بتمام اللعان[١٢٣].

وحجتهم على ذلك : قوله ﷺ لمن لاعن زوجته[١٢٤] : ((لاسبيل لك عليها)). فهذا إعلام منه أن تمام اللعان رفع سبيله عليها، وليس تفريقه بينهما باستئناف حكم، وإنما كان تنفيذا لما أوجب اللّعه بينهما من المباعدة،وهو معنى اللعان في اللغة[١٢٥]. ورد : بأن الحديث إنما وقع جوابا لسؤال الرجل عن ماله الذي اخذته منه. وأجيب : بأن العبرة بعموم اللفظ، وهو نكرة في سياق النفي فيشمل المال والبدن، ويقتضي نفي تسلطه عليها بوجه من الوجوه[١٢٦].

المذهب الثاني :

وبه قال أبو حنيفة، وأصحابه[١٢٧]، والثوري[١٢٨] : لاتقع الفرقة بينهما إلا بتفريق من الحاكم.

وحجة هؤلاء :

١- حديث عبد الله بن عمر قال : لاعن رسول اللّه صلى عليه وسلم بين رجل من الأنصار وامرأته وفرق بينهما[١٢٩]. حيث أضاف التفريق إليه [١٣٠].

١٢٣- المدونة ٣/١٠٧، المحلى ١٠/١٤٣-١٤٤، المغني ٧/٤١٠، الجامع لأحكام القرآن ١٢/١٩٣، الروض الندي،ص٤٢١.

١٢٤- هو: عويمر بن الحارث العجلاني. صحيح مسلم ٢/١١٣٢، الإصابة ٣/٤٥.

١٢٥- الجامع لأحكام القرآن ١٢/١٩٤.

١٢٦- فتح الباري ٩/٤٥٩.

١٢٧- الجامع لأحكام القرآن ١٢/١٩٣، البناية ٤/ ٧٤٠.

١٢٨- هو: سفيان بن سعيد بن مسروق أبو عبدالله الثوري الكوفي، المجتهد،إمام الحفاظ، وسيد العلماء، له كتاب الجامع، ولد سنه ٩٧هـ، وتوفي سنه ١٦١هـ. تاريخ خليفة،ص ٣١٩، سير أعلام النبلاء ٧/٢٢٩.

١٢٩- صحيح البخاري ٦/١٨١، صحيح مسلم، حديث (١٤٩٣).

١٣٠- الجامع لأحكام القرآن ١٢/١٩٣.

٢- وحديث ابن عمر الثاني وفيه انه ﷺ قال للرجل :((لاسبيل لك عليها[١٣١]......)).

٣- حديث سهل بن سعد الساعدي[١٣٢]، أنه عندما انتهى عويمر العجلاني وزوجته من اللعان، قال عويمر : كذبت عليها يارسول الله إن أمسكتها فطلقها ثلاثا قبا ان يامره رسول الله ﷺ[١٣٣].

هذا يقتضي إمكان امساكها، وأنه وقع طلاقه، ولو كانت الفرقة وقعت بتمام اللعان لما وقع طلاقه ولا أمكنه إمساكها [١٣٤].

المذهب الثالث :

وبه قال الإمام الشافعي : إذا اكمل الزوج الالتعان وقعت الفرقة بينهما ولا تحل له أبدا وإن أكذب نفسه، سواء التعنت المرأة أو لم تلتعن حدت ام لم تحد.

وحجته على ذلك : أن لعانه سبب في اثبات الزنا عليها، فيستلزم انتفاء نسب الولدية فينتفي الفراش، فإذا انتفى الفراش انقطع النكاح[١٣٥]. وأما التعان المرأة، فإنما هو لدرء الحد عنها لا غير[١٣٦].

المذهب الرابع :

وبه قال عثمان البتي [١٣٧]. وجابر بن زيد[١٣٨]. لايحصل باللعان فرقة. وحجة هؤلاء: أنه ليس في كتاب الله تعالى إذا لاعن أو لاعنت يجب وقوع الفرقة ولأن عويمر العجلاني لما لاعن امرأته طلقها ثلاثا، فأنفذه رسول الله ﷺ ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه[١٣٩].

١٣١- صحيح البخارى ١٨١/٦، صحيح مسلم،حديث (١٤٩٣).

١٣٢- من مشاهير الصحابة، توفي رسول الله ﷺ وعمره ١٥ سنه وهو آخر من مات من الصحابة بالمدينة سنه ٩١هـ. الإصابة ٨٨/٢.

١٣٣- صحيح الخارى ١٧٨/٦، صحيح مسلم،حديث (١٤٩٢).

١٣٤- المغني ٤١٠/٧.

١٣٥- الأم ٢٩١/٥، فتح الباري ٤٥٩/٩.

١٣٦- الجامع لأحكام القرآن ١٩٣/١٢.

١٣٧- هو:عثمان بن مسلم بن جرموز البتي من فقهاء البصرة من صغار التابعين، حدث عن:أنس بن مالك وغير واحد من التابعين، توفي سنه ١٤٣. سير أعلام النبلاء ١٤٨/٦، تهذيب التهذيب ١٣٩/٧.

١٣٨- هو : جابر بن زيد الأزدي اليحمدي، مولاهم البصري، عالم أهل البصرة في زمانه، من كبار تلاميذ ابن عباس، توفي سنه ٩٣. سير اعلام النبلاء ٤٨١/٤.

١٣٩- المغني ٤١١/٧، الجامع لاحكام القرآن ١٩٤/١٢.

الراجح :

الذي يبدو أن الراجح هو من مذهب الأحناف ومن معهم وذلك لظاهر الأدلة وتظافرها على ذلك، وأدلة مخالفيهم غير ناهضة للمعارضة ومحتملة للتأويل. وقد اخذ بهذا قانون الأحوال الشخصية اليمني رقم ٢٠ لسنه ١٩٩٢م في المادة (١٠٨).

الصورة الحادي عشرة : التطليق على المفقود.

إذا غاب الرجل عن زوجته وانقطع خبره ولم يعلم له موضع، فهل يجوز لزوجته أن ترفع أمرها الى الحاكم، فيضرب لها مدة تنتظر فيها، فإن جاء والإفبعد انتهاء تلك المدة تعتد منه عدة المتوفى عنها، ثم يباح لها الزواج بغيره، أو أنه لايجوز لها ذلك بل تصبر حتى يبلغها مزته أو حياته بيقين ؟

أولا : اتفق الآئمة الأربعة أن الأسير في أيدي الكفار لا تتزوج زوجته ولا يقسم ماله ما لم تعلم وفاته بيقين أو يمضي عليه زمان لا يمكن ان يعيش بعده[١٤٠]. أما من غاب عن زوجته أو فقد في المعركة بين المسلمين أو في الفتن التي تقع بين المسلمين، أو يخرج لتجارة أو طلب علم أو سياحة، فلا يعود وينقطع خبره، ولا يعلم له موضع. فإن للعلماء في ذلك ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول :

وبه قال جمهور العلماء : من فقد أي فقد كان لايجوز لزوجته الزواج ما لم تعلم وفاته بيقين، بقيام بينه على ذلك أو مضي مدة – يقدرها الحاكم – لايمكن أن يعيش بعدها[١٤١]. وحجتهم على ذلك : أن النكاح قد ثبت بيقين، وغيبة الزوج لا توجب الفرقة بينهما كما في غير المفقود، وموت المفقود في غيبه محتمل مشكوك فيه، فلا يزال يقين النكاح بين المفقود وزوجته بالشك في موته[١٤٢].

١٤٠– وكذا المفقود في ارض الكفر عند المالكية، لصعوبة الكشف عنهما.الكافي ٥٦٨/٢–٥٦٩، المغني ٤٨٨/٧، البناية ٦٤/٦، مغني المحتاج ٣٩٧/٣.

١٤١– مصنف ابن أبي شيبة ٢٣٦/٤، المحلى ١٤٠/١٠، الاشراف ١٠٣/٤، البناية ٦٤/٦ مغني المحتاج ٣٩٧/٣.

١٤٢– الإشراف ١٠٣/٤–١٠٤، البناية ٦٦/٦.

المذهب الثاني :

إذا رفعت أمرها إلى الحاكم ضرب لها مرة تنتظر فيها، فإن جاء فيها فذاك، والإ اعتدت بعدها عدة المتوفى عنها، ثم يباح لها بالزواج. وأصحاب هذا المذهب انقسموا إلى قسمين تبعا للحالة التي يفقد عليها :

فالحالة الأولى : إذا كان فقده في خرجه ظاهرها السلامة، كالتجارة وطلب العلم ونحو ذلك، فإن أحمد يوافق أصحاب المذهب الاول في عدم إباحة الزواج لزوجته وتقسيم ما له ما لم تعلم وفاته بيقين[١٤٣]. وذهب مالك : إلى ان زوجته إذا رفعت أمرها إلى الحاكم، ضرب لها مدة اربع سنوات من وقت رفع أمرها اليه، فإن جاء فيها فذاك،والإ اعتدت عدة المتوفي عنها، ثم يباح لها الزواج[١٤٤]. وحجته على ذلك : أن هذا قضاء عمر بن الخطاب[١٤٥].

الحالة الثانية : أن يفقد في حنة ظاهرها الهلاك، كأن يفقد في المعركة بين المسلمين والكفار أو ينكسر بهم مركب وهم في البحر، فيغرق بعض رفقته ونحو ذلك.

فعند المالكية : تعتد زوجته عدة المتوفى عنها زوجها بعد مضي سنة كاملة بعد الفحص عن حاله [١٤٦].

وعند الحنابلة : تنتظر زوجته اربع سنوات، ثم تعتد عدة المتوفى عنها، ثم يباح لها الزواج ويقسم ماله.

وحجتهم على ذلك : أن هذا قضاء عمر بن الخطاب أيضا[١٤٧]. فإن فقد في الفتن التي تقع بين المسلمين فإن مالكا لا يضرب لهذا مدة ينتظر فيها، بل يجتهد الحاكم في القدر الذي يمكن أن يتصرف فيه من هرب والهزم، فإذا غلب على ظنه أنه مات، اذن لزوجته في الزواج بعد العدة وقسم ماله.

١٤٣- الروض الندي،ص ٣٤٢.

١٤٤- الكافي ٥٦٧/٢.

١٤٥- مصنف ابن ابي شيبة ٢٣٧/٤.

١٤٦- وعندهم ايضا : إذا لم يكن لزوجة الاسير والمفقود نفقة أوخشيت كل منهما الزنا، وطلبتا الفراق، فرق القاضي بين كلا منهما وزوجها. حاشية العدوى ٨٦/٢-٨٧.

١٤٧- المغني ٤٨٩/٧.

وحجته على ذلك : قياس هذا على من فقد في أيام الوبـاء بجـامع غلبـة الهـلاك فـي مثل هذه الأحوال "[١٤٨].

المذهب الثالث :

وبه قال عمر بن الخطاب، وعثمان وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمـر، والجمهور التابعين، إن المقصود على أي حالة فقد، إذا رفعت زوجته أمرها للحاكم ضرب لها مدة أربع سنوات من حين رفعها، فإن جاء فذاك،وإلا اعتدت عدة المتوفى عنهـا، ثـم يباح لها الزواج"[١٤٩].

الراجح :

الذي يبدو أن المذهب الاخير هو الأولى لأنـه ليس مـع أخد مـن أصحـاب هـذه المذاهب دليل لا من كتاب ولا من السنة، فبقي الأمر في ذلك عائدا إلـى الاجتهـاد والنظـر في المصلحة، والمصلحة للمرأة الزواج، لأن عدم زواجها ومنعها منه إلـى ان تعلـم وفاتـه بيقين بقيام بينه أو مضي مدة لايمكن أن يعيش بعدهـا، فيـه ضـرر بـالغ وظـاهر بـالمرأة، فترجح مذهب من قال : أنها تنتظر أربعة سنوات فإن جاء والإ اعتدت عدة الوفاة، ثم يباح لها الزواج.

ولأن هذا مذهب خمسة مـن الصحابـة منهم ثلاثـة مـن الخلفـاء الراشـدين فإتبـاعهم أولى، والله اعلم.

الصورة الثانية عشرة : التطليق للعجز عن النفقة.

إذا عجز الزوج عن الإنفاق على الزوجة لعسره بها أو كان غنيا ولـم يقـدر الحـاكم على أخذ النفقة منه، لصبره على الحبس وإخفاء ماله فهل يجـوز للحـاكم أن يطلـق زوجتـه منه بعد طلب الزوجة ذلك ؟

للعلماء في ذلك مذهبان.

١٤٨- الخرشي ٤/١٥٤.

١٤٩- مصنف عبد الرزاق ٧/٨٥،الاسراف ٤/ ١٠٣، المحلى ١٠/١٣٩.

المذهب الأول :

وبه قال جمهور العلماء :يجوز للحاكم تطليق الزوجة من زوجها للإعسار بالنفقة إذا طلبت ذلك من الحاكم[١٥٠].

وحجتهم على ذلك :

١- قوله تعالى في سورة البقرة ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ وإمساك المرأة بدون إنفاق عليها إضرار بها.

٢- قوله تعالى في سورة البقرة ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ وليس الإمساك مع ترك الإنفاق إمساكا بمعروف، فيتعين التسريح.

٣- أن سعيد بن المسيب سئل عن رجل لايجد ما ينفق على أمرأته قال : يفرق بينهما، فقيل له : سنة ؟ قال نعم سنة يقصد سنة رسول الله ﷺ[١٥١].

٤- ولأن عمر بن الخطاب، كتب إلى أمراء الإجناد في رجال غابوا عن نسائهم فأمرهم أن يأخذوهم بأن ينفقوا أو يطلقوا، فان طلقوا بعثوا بنفقة ما حبسوا [١٥٢].

٥- ولأنه يجوز لها الفسخ بالعجز عن الوطء –بالجب والعنة –وهو اقل ضررا فيجوز لها بالعجز عن النفقة من باب أولى،ولأن البدن لايقوم بدونها بخلاف الوطء [١٥٣].

المذهب الثاني :

وبه قال الأحناف والإمامية : لايجوز التفريق بعدم النفقة.

وحجتهم على ذلك : أن الزوج إن كان معسرا فلا ظلم منه بعدم الإنفاق،لقوله تعالى في سورة الطلاق ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (٧). فلا نظلمه بإيقاع الطلاق عليه. وان

١٥٠- المغني ٥٧٣/٧-٥٧٦، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥١٨/٢-٥١٩، مغني المحتاج ٤٤٢/٣: صحيح الإسناد.

١٥١- مسند الشافعي ٦٥/٢، وعنه البيهقي ٤٦٩/٧، وقال الخطيب الشربيني في مغني المحتاج ٤٤٢/٣: صحيح الإسناد.

١٥٢- مسند الشافعي ٦٥/٢، وعنه البيهقي ٤٦٩/٧، وهو صحيح :إرواء الغليل ٢٢٨/٧.

١٥٣- المغني ٥٤٧/٧، مغني المحتاج ٤٤٢/٣.

كان موسرا فهو ظالم بعدم الإنفاق، ولكن دفع ظلمه لايتعين بالتفريق، بل يبيع ماله جبرا للإنفاق على زوجته، أو إرغامه بالحبس للقيام بذلك[١٥٤].

الصورة الثالثة عشرة : التطليق بالإعسار بالمهر إذا أعسر الزوج بالمهر، فهل يجوز أن يطلق عليه الحاكم إذا طلبت الزوجة ذلك ؟

للعلماء في ذلك مذهبان :

المذهب الأول :

وبه قال المالكية والشافعية : يجوزللحاكم التطليق على العاجز عن أداء المهر إذا طلبت المرأة ذلك.

إذا كان الطلب قبل الدخول، للعجز عن تسليم العوض مع بقاء المعوض قياساعلى البائع إذا لم يقبض الثمن حتى حجر على المشتري بالفلس والمبيع باق بعينه، ويمهل عند المالكية قبل الفسخ مدة يقدرها الحاكم باجتهاده، وعند الشافعية ثلاثة أيام. فإن قدر وإلا طلق عليه.

أما بعد الدخول فليس لها الحق في طلب الفراق، لتلف المعوض – البكارة – وصيرورة العوض دينا في الذمة[١٥٥].

المذهب الثاني :

وبه قال الحنابلة في أصح الأوجه عندهم :لايجوز فسخ بالإعسار بالمهر، لأنه يعد دينا فلا يفسخ النكاح به كالنفقة الماضية، ولأن تأخيره ليس فيه ضرر مجحف بالمرأة فلا فسخ به كذلك[١٥٦].

١٥٤– أحكام القرآن للجصاص ٣٦١/٥، البناية ٤/ ٨٧٠، الفقه الإسلامي وأدلته ٥١٢/٧، مختصر فقه الإمامية، ص٢١٥.

١٥٥– الكافي ٥٦٠/٢، مغني المحتاج ٤٤٢/٣.

١٥٦– المغني ٥٧٩/٧.

الفصل الثاني : الصور التي لم تذكر إلا في مذهب واحد.

وفيه مسألتان للمالكية فقط :

الصورة الأولى : الاختلاف في قدر المهر قبل البناء.

ذهب اكثر المالكية : إلى ان الزوجين إذا اختلفا قبل الدخول والموت والطلاق في قدر المهر بأن قالت :ثلاثين دينارا، وقال :عشرين. أو اختلفا في صفته بأن قالت : بعشرة دنانير يزيدية،وقال :محمدية، أو اختلفا في جنسه، بأن قالت : بذهب، وقال بفضة، ولا بينة لأحدهما أولهما بينتان متكافئتان. حلفا معا وفسخ النكاح بينهما بحكم من الحاكم – وكذا الحكم إذا نكلا معا – سواء أشبه قولهما ما تعارف عليه أهل بلدهما في أمر المهر أو لم يشبها فإن أشبه أحدهما، فالقول قوله مع يمينه ولا فسخ هذا،إذا كان التنازع في القدر والصفة، فإن كان في الجنس فسخ النكاح كطلقا،حلفا أو أحدهما أو نكلا أشبه أو أحدهما أولا على الأرجح [١٥٧].

الصورة الثانية :إذا وطء بعد الإتشهاد على الطلاق.

إذا أشهد الزوج بينة على إقراره بالطلاق بأن قال : أشهدوا أني قد طلقتها ثلاثا أو طلاقا بائنا، أو على إنشائه للطلاق بأن قال : أشهدوا أنها طالق، ثم وطئها وأنكر الشهادة، فرق الحاكم بينهما واعتدت من يوم الحكم بشهادة البينة[١٥٨].

١٥٧- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٢٣٣،منح الجليل ٣/٥١٧-٥١٨.

١٥٨- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٣٥٤.

الخاتمة

بعد جمع هذا البحث – الصور التي ينقض فيها الحاكم النكاح بين الزوجين – وكتابته وترتيبه تبين ما يلي :

١- ان الشريعةِ الإسلامية الغراء فيها حل لكل مشكلة أو حاجة حدثت أو ستحدث ومن ذلك مشاكل الزواج.

٢- ان الذي يتولى أمر التفريق بين الزوجين – في الصور الانفة الذكر واستحكام النزاع والخلاف – هو ولي أمر المسلمين الخليفة أو من ينوب من الحكام.

٣- أن مجموغ صور هذا البحث خمس عشرة صورة منها ثلاث عشرة صورة مختلف فيها بين الفقهاء وصورتان لم تذكر الا في مذهب المالكية.

أسأل الله أن ينفع بهذا البحث كل من يطلع عليه وأن يرزقني الإخلاص في القول والعمل إنه سميع مجيب. وصلى الله وسلم على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الوصية في الشريعة الاسلامية (الملك بالخلافة الاختيارية) دراسة مقارنة

الدكتور اسماعيل كاظم العيساوي
جامعة الاحقاف - كلية الشريعة
الجمهورية اليمنية / حضرموت - تريم

مقدمة

الحمد لله القائل في محكم تنزيله ﴿كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين﴾[١].

والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ القائل (ان الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)[٢]. ورضي الله عن أصحاب رسول الله الذين تحددت بسببهم الوصية بما لا يزيد عن الثلث، وعمن دعا بدعوتهم وسار على نهجهم ومات على ملتهم الى يوم الدين اما بعد : فالمال عصب الحياة والانسان بفطرته يحب المال ﴿وانه لحب الخير لشديد﴾[٣]. ويحب التملك، وطرق تملك المال كثيرة ومتنوعة، منها ما هو اختياري ومنها ما هو

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٨٠.

(٢) سنن الترمذي، لابن عيسى محمد بن عيسى، تحقيق كامل يوسف الحوفي ٣٧٨/٤. حديث رقم ٢١٢١. دار الكتب العلمية بيروت طباعة سنة ١٩٨٧م.

(٣) سورة العاديات، آية ٨.

اجباري، وفي وقت قل فيه الوازع الديني وزاد التكالب على متع الحياة، كثيرا ما تحدث المشاكل بين الورثة عند انتقال المورث الى الدار الآخرة . وخاصة ما يتعلق بتنفيذ وصاياه فأيها ينفذ ؟ وأيها لا ينفذ ؟ وكيف يحدث التنفيذ ؟ وهل يجب التقيد والالتزام أم يجوز التعديل ؟ ترى فما موقف الشريعة الاسلامية من كل ذلك ؟ هذا ما أردت الوصول الى الاجابة عليه في هذا البحث مقارنا مع بعض القوانين ليظهر الوضعية للقارئ مدى عمق نظرة الشريعة الاسلامية الى حسن معاملة المنتمين اليها وكافة حقوقهم وكفالة أفراد المجتمع.

وأود ان اشير الى انني سأستخدم مصطلح الخلافة الاختيارية في بعض ثنايا هذا البحث تمشيا مع بعض المصطلحات القانونية حيث ان بعض المقننين يعبرون بالخلافة الاختيارية بدلا من الوصية بناء على انها في بعض صورها تترتب عليها خلافة من جانب واحد إذ ان الموصى لهم يضعون أيديهم على بعض ممتلكات الموصي وهو الذي اختارهم ليعطيهم هذا الحق يخلفونه فيه. وقد اقتضت طبيعة البحث ان يقسم الى خمسة مباحث :

المبحث الأول : تعريف الوصية لغة وشرعا وأدلتها وحكمها .

المبحث الثاني : تنظيم الشريعة الاسلامية للوصية كفل حقوق جميع الأطراف بخلاف النظم الوضعية التي راعت بعض الأطراف على حساب البعض الآخر .

المبحث الثالث : وقت ثبوت الملكية في الوصية وآراء العلماء فيه مع المقارنة ببعض القوانين المعمول بها حاليا .

المبحث الرابع : ما تثبت به الوصية من حيث الكتابة والاشهاد والتسجيل وموقف الشريعة الاسلامية مما يجري الآن من ذلك .

المبحث الخامس : التنفيذ للوصية ومتى يجب الالتزام به دون تعديل .

المبحث الأول

تعريف الوصية وحكمها وأدلتها

قال العلماء : (الحكم على الشيء فرع تصوره).

لذلك نجد علماؤنا رحمة الله عليهم يبدأون الحديث عن أي شئ بتعريفة أولا والتعريف يعطي تصورا أونيا لحقيقة الشيء. لكن تصور الحقيقة الشرعية – فيما يبدو لي – يظل ناقصا ما لم ينضم الى التعريف أمران :

أحدهما : المرجع الذي يمكن الرجوع اليه شرعا لتحديد ذلك الشيء ,وهي الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع،

والثاني : الحكم الشرعي المتعلق بذلك الشيء.

لذلك فان هذا المبحث سيتضمن ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: تعريف الوصية لغة وشرعا.

المطلب الثاني: أدلة الوصية من الكتاب والسنة والإجماع.

المطلب الثالث: حكم الوصية.

المطلب الأول

((تعريف الوصية))

الوصية، التوصية والايصاء في اللغة : هي ان يطلب الانسان فعلا من غيره ليفعله في غيبته حال حياته أو بعد موته ، تقول اوصاه بكذا ووصاه به ايصاء وتوصية ، والاسم منه الوصية ، وقد تطلق الوصية أيضا على الشيء الموصى به : تقول فعل فلان الوصية التي أوصاه بها فلان ، وقام فلان بوصية فلان خير[1] قيام ، ومن الثاني قوله تعالى ﴿من بعد وصية توصون بها أو دين﴾[2].

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، القاهرة، مطابع كوستا توملس، مادة وصى.

(٢) سورة النساء :اية :١٢.

اما في الاصطلاح[١]: فقد ذهب الفقهاء في تعريف الوصية مذاهب شتى فقد عرفها صاحب الكنز بأنها : (تمليك مضاف الى ما بعد الموت)[٢].

ويرد على هذا التعريف بأنه غير جامع لأنه يتناول أنواع الوصية التي لا تمليك فيها للموصى له كالاسقاطات، وكالوصية في سبيل الله، والوصية لجهة لا تملك كالمساجد ونحوها.

وعرفها الزيلعي بأنها : تمليك مضاف الى ما بعد الموت بطريق التبرع[٣].

ويرد على هذا التعريف مثل ما يرد على التعريف الأول، وأنه لا يشمل الوصية بحقوق الله التي تجب الوصية بها.

وعرفها الشيخ محمد الشربيني من الشافعية بقوله : تبرع بحق مضاف ولو تقديرا لما بعد الموت[٤].

وعرفها بعض الحنابلة في حالة كونها بالمال بأنها: (التبرع بعد الموت)[٥].

ويرد على هذه التعريفات أنها غير جامعة للوصية بحقوق الله تعالى.

وقد عرفها الكرخي من الحنفية -بمعنى الموصى به- فقال : (الوصية اسم لما أوجبه الموصي في ماله تطوعا بعد موته او في مرضه الذي مات فيه)[٦].

---

(١) تناول مؤلفوا الكتب الفقهية في باب الوصايا ثلاثة موضوعات. الاول: ان الانسان حقا لغيره في تركته بعد موته ، وهذه هي الوصية التي نحن بصدد البحث في تعريفها ، الثاني: التبرعات المنجزة في مرض الموت كالهبة والموقف والكفالة فهذه لا يتناولها اسم الوصية لمخالفتها للوصية في بعض الاحكام. الثالث: الايصاء: وهو اقامة الانسان غيرة مقام نفسة بعد موتة للنظر والتصرف في شيءون تركتة واولادة، وهي ما يطلق عليها وصية العهد. وقد جرى العرف على تسمية هذا النوع من العقد (ايصاء) وعلى تسمية التمليك (وصيء) ويتعدى الاول ب(الى) والثاني ب(اللام).

(٢) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: عثمان بن علي الزيلعي:٨٢/٦،القاهرة،المطبعة الاميرية ط١، سنة ١٣١٥هـ.

(٣) المصدر السابق: نفس الصفحة .

(٤) الاقناع بهامش حاشية بحيرمي على الخطيب. والاقناع للشيخ محمد الشربيني الخطيب والحاشية للشيخ سليمان البحيرمي ٢٨١/٣١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي،ط١،١٩٥١م.

(٥) المغني لابن قدامة :٤١٤/٦،دار الكتب العلمية بيروت/لبنان.

(٦) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ابو بكر بن مسعود الكاساني، القاهرة، المطبعة الجمالية، ط١ سنة ١٣٢٧هـ ٣٣٣/٧.

ويرد على هذا التعريف انه لا يتناول الوصية الواجبة التي تسقط بالموت من غير وصية كالحج والزكاة ونحوهما -على رأي بعض المذاهب- ويرد عليه أيضا ان التبرعات في مرض الموت ليست من قبيل الوصايا بالمعنى المطلق، وانما كان لها حكم الوصية من حيث الخروج من الثلث فقط.

ومثل ذلك تعريف الكاساني لها بأنها (اسم أوجبه الموصي في ماله بعد الموت)[١]. ولعل ما جاء في قانون الوصية المصري من تعريف -وهو مأخوذ من الشريعة الاسلامية- أوضح من هذه التعريفات جميعا حيث عرف الوصية في المادة الأولى فقال: (الوصية تصرف في التركة مضاف الى ما بعد الموت)[٢] فهذا التعريف الذي وضعته لجنة من أفاضل العلماء جامع مانع، فيشمل كل ما يصح الايصاء به، ويخرج الايصاء الى الخير ولقد جاء في تقرير اللجنة التحضيرية لمشروع القانون ما نصه (تعريف الوصية الوارد في المادة يشمل جميع مسائل الوصية، فهو يشمل ما اذا كان الموصى به مالا او منفعة والموصى له من أهل التمليك كالوصية لمعين بالاسم او بالوصف وهو ممن يحصون. أو معينا بالوصف ممن لا يحصون، كالوصية للفقراء وما اذا كان الموصى له من جهات البر كالملاجئ والمدارس ويشمل ما اذا كان الموصى به اسقاطا محضا كالوصية بإبراء الكفيل من الكفالة. وما اذا كان الموصى به حقا من الحقوق التي ليست مالا ولا منفعة ولا إسقاطا ولكنه مالي لتعلقه بالمال كالوصية بتأجيل الدين الحال، والوصية بان يباع ماله من فلان.

والمراد بالتركة كل ما يخلف فيه الوارث الموروث مالا كان أو منفعة أو حقا من الحقوق الأخرى المتعلقة بالمال التي تنتقل بالموت من الموروث الى الوارث.

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة .

(٢) هذا التعريف الذي وضعتة مجموعة من العلماء وهو المادة الاولى من قانون الوصية المصري مأخوذ من تعريف المالكية تقريبا. انظر مواهب الجليل على مختصر خليل ٥١٣/٨، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان ١٩٩٥. أذ جاء فيه (الوصية تمليك مضاف لما بعد الموت بطريق التبرع).

المطلب الثاني

أدلة مشروعية الوصية

لقد ثبتت مشروعية الوصية بالكتاب والسنة والإجماع ، اما الكتاب فقوله تعالى ﴿كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين﴾. فيخبر[١] المولى سبحانه وتعالى أنه شرع لعبادة الوصية بجزء من أموالهم قبل الموت لزيادة حسناتهم ولنفع الوالدين وبرهما وعطفا عليهما وللاقربين حتى تكون أواصر القربة مستمرة. ثم نسخ الامر للوالدين والورثة عموما وبقي للأقارب من غير الورثة[٢].

كما شرع المولى سبحانه وتعالى الميراث مرتبا على الوصية في أية المواريث فقال ﴿يوصيكم الله في أولادكم...﴾ الى قوله جلت عظمته ﴿من بعد وصية يوصى بها او دين﴾[٣] فدل على ان الوصية مشروعة وجائزه.

وأما السنة فقد روى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال جاءني رسول الله عليه وسلم يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي، فقلت يا رسول الله قد بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال ولا يرثني الا ابنه أفأتصدق بثلثي مالي ؟ قال: لا. قلت: بالشطر يا رسول الله قال: لا قلت: فبالثلث ؟ قال: (الثلث والثلث كثير انك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس)[٤].

وحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله ﷺ :(ما حق امرئ مسلم له شئ يوصي به يبيت ليلتين الا وصيته مكتوبة عنده) قال ابن عمر رضي الله عنه ما مرت علي ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ قال ذلك الا عندي وصيتي[٥].

---

(١) سورة البقرة :آية :١٨.

(٢) بدائع الصنائع، مصدر سابق ٣٣٠/٧،المغني لابن قدامة، مصدر سابق ٤١٤/٦.

(٣) سورة النساء :آية :١٢.

(٤) البخاري، مصدر سابق ٣٨٦/٣، مسلم بشرح النووي، مصدر سابق٧٧/١١.

(٥) البخاري، مصرد سابق ٣٨٦/٣، مسلم بشرح النووي، مصدر سابق ٧٧/١١.

فالأحاديث السابقة صريحة بجواز الوصية ومشروعيتها لقد حث الرسول ﷺ على وجوب الايصاء في حديث ابن عمر لمن عنده ما يستطيع ان يوصى به والرسول ﷺ لا يأمر الا بما هو مشروع. كما أبان حديث سعد أن التبرع بالمال في حدود الثلث جائز سواء كان تبرعا منجزا وهو الهبة، أو تبرعا بالمال لما بعد الموت، فمبدأ التبرع بالثلث جائز بمقتضى الحديث.

وأما الإجماع: فان الأمة من لدن رسول الله ﷺ الى يومنا هذا يوصون من غير إنكار من أحد. فيكون إجماعا من الأمة. قال ابن قدامة (اجمع العلماء في جميع الأمصار والاعصار على جواز الوصية)[1].

المطلب الثالث

حكم الوصية

اختلف الفقهاء في حكم الوصية هل هي واجبة أم مستحبة على مذهبين:

المذهب الأول يرى: أن من ترك شيئا من المال قل أو كثر وجبت عليه الوصية وبذلك قال عدد من التابعين والفقهاء، فقد روي عن الزهري أنه قال: جعل الله الوصية حقا مما قل أو كثر، وقيل لأبي مجلز: على كل ميت -أي من حضره الموت- وصية؟ قال: إن ترك خيرا. وقال أبو بكر عبد العزيز -من كبار فقهاء الحنابلة- هي واجبة للاقربين الذين لا يرثون. وهو قول داود وابن حزم، وحكى ذلك عن مسروق وطاووس واياس وقتادة وابن جرير. وقال الضحاك الحسن: ان هذه الآية - يقصد قوله تعالى ﴿كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ...﴾ الآية. محكمة ظاهرها العموم ومعناها الخصوص في الوالدين الذين لا يرثان كالكافرين والعبدين وفي القرابة غير الورثة واختار ذلك ابن جرير[2].

وقد احتج لهذا الفريق - الى جانب ظاهر الآية - بحديث ابن عمر رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ قال (ما حق امرئ مسلم له شئ يوصي به يبيت ليلتين الا وصيته مكتوبة عنده)

---

(١) المغني لابن قدامة، مصدر سابق ٤١٤/٦.

(٢) المغني لابن قدامة ٤١٤/٦-٤١٥،المحلى لابن حزم ٣١٢/٩-٣١٣-مسألة ١٧٤٩ فما بعدها.

متفق عليه. قال ابن عمر ما مرت ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ قال ذلك الا وعندي وصيتي[١].

المذهب الثاني: يرى أن الوصية لا تجب الا على من عليه دين بغير بينة، أو له عنده وديعة بغير أشهاد أو حقوق على غيره ليس عليها وورثته فقراء، أما الوصية بشيء من ماله للفقراء أو الاقربين غير الوارثين أو غير ذلك فليست بواجبة بل هي مندوبة إن لم يترتب عليها إجحاف بحقوق الورثة، وبذلك قال جمهور الفقهاء.

قال ابن عبد البر: أجمعوا على أن الوصية غير واجبة الا على من عليه حقوق بغير بينة وأمانة بغير إشهاد الا طائفة شذت فاوجبتها[٢].

وقال صاحب الهداية: الوصف الشرعي للوصية انها مستحبة وليست بواجبة ولا مفروضة)[٣].

وقال صاحب مغني المحتاج: (كانت الوصية اول الاسلام واجبة... ثم نسخ وجوبها بآيات المواريث وبقي استحبابها في الثلث فأقل لغير وارث وأن قل المال وكثر العيال)[٤].

واستدل الجمهور بأن الآية منسوخة حيث قال ابن عباس ﷺ نسخها قوله تعالى ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾[٥].

وقال ابن عمر ﷺ نسختها آية المواريث وبذلك قال عكرمة ومجاهد ومالك والشافعي، وذهبت طائفة ممن يرى نسخ القرآن بالسنة الى انها نسخت بقول النبي ﷺ: (إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)[٦].

---

(١) البخاري مصدر سابق ٣٨٦/٣، مسلم بشرح النووي مصدر سابق ٧٧/١١ .

(٢) المغني لابن قدامة،مصدر سابق ٤١٤/٦-٤١٥.

(٣) الهداية للرغيناني مع فتح القدير ٤١٨/٨. لابن الهمام . كمال الدين محمد بن عبد الواحد ، المطبعة الاميرية ببولاق مصر ١٣١٥هـ.

(٤) مغني المحتاج ٣٩/٣،شمس الدين محمد بن احمد الشربيني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

(٥) سورة النساء: آية ١٢.

(٦) سنن الترمذي، مصدر سابق ٣٧٨/٤.

وايضا بأن اكثر اصحاب رسول الله ﷺ لم ينقل عنهم وصية، ولم ينقل لذلك نكير من بعضهم، ولو كانت واجبة لم يخلوا بذلك ولنقل عنهم نقلا ظاهرا.
كما انها عطية لا تجب في الحياة فلا تجب بعد الموت كعطية الاجانب..أما حديث ابن عمر فمحلول على من عليه واجب أو عنده وديعة[١]. وبذلك يظهر لنا رجحان مذهب الجمهور لقوة الادلة التي أستدلوا بها.

المبحث الثاني

تنظيم الشريعة الاسلامية للوصية كفل حقوق جميع الأطراف بخلاف النظم الوضعية

بعد ان عرفنا الوصية واثبتنا مشروعيتها من الكتاب والسنة والاجماع، وظهر لنا أنها سبب من اسباب الملك وحق يتعلق بالتركة انجُ الان الى المقصود من هذا البحث وهو تنظيم الشريعة الاسلامية لهذا الحق مقارنا لها ببعض النظريات الوضعية فأقول وبالله التوفيق :

الخلافة في الملكية معناها : ان يخلف شخص شخصا اخر في ماله بعد وفاته فيثبت له كل ما للشخص من حقوق مقررة ثابتة بعد ان يستوفي الحقوق التي له والتي عليه .

وهذه الخلافة قد تكون بارادة المالك الاصلي فهو يختار من يخلفه بعد وفاته وهذه هي الخلافة الاختيارية، وذلك بان يوصي ببعض ماله اوكله لمن يشاء.

والخلافة الاختيارية قديمة الوجود في الشرائع الوضعية التي كانت سائدة في بعض الفترات قبل الاسلام، وأبرز تلك التشريعات في هذا المضمار هو القانون الروماني، وهو يختلف عن الشريعة الاسلامية في كثير من النواحي في هذا المجال، وأهم الاختلافات هو الاختلاف في المدى الذي يمكن أن تصل اليه الخلافة الاختيارية .

ففي هذا القانون تقوم على أساس أن المالك حر في أختيار خليفته والقدر الذي يوصي به من المال، سواء أكان له وارث أم لم يكن له ذلك، ألا انه أستثنى من ذلك حالة قيد فيها المالك ببعض القيود، وهي حالة ما اذا كان له أولاد لم يذكرهم في وصيته، فأن

---

(١) المغني لابن قدامة ، مصدر سابق ٤١٥/٦.

الوصية حينئذ تكون باطلة، وهذا لا يعني انه يلزم لصحتها ان ينص على اعطائهم من التركة، فأن كل ما يلزم لذلك هو أن يذكرهم في وصيتة سواء كان ذكرهم من اجل حرمانهم أو من أجل اعطائهم، فقد أجاز له ان يحرم أولادة بالنص على ذلك في وصيتة.
الا ان لهؤلاء الاولاد – في هذه الحالة وفي حالات محدودة – ان يأخذوا ربع التركة وللمالك ان يوصي بكل ماله لاجنبي يجعلة وارثا فياخذ وصف الوارث وقد جاء في هامش مدونة جيستنيان[1] هنا علق بلويد بما ياتي: إن شريعة الالواح الاثنا عشر اذ خولت ابا العائلة حق التصرف بطريق الوصية قد أطلقت هذا الحق، ولم تخصصة بأي قيد فمن كان يريد حرمان أقاربة واولاده أنفسهم من الورثة يمكنة ان يعمد الى أجنبي يتحيرة في وصيتة وارثا، ولقد كان ظلما يزيد في وقعة أن الاموال التي يخلفها ابو العائلة عند وفاته غالبا ما يكون أولادة المذكورون هم الذين كسبوها بسعيهم ولهذا لم تلبث العادة أن جرت بما يلطف من صرامة المبدأ الذي قررتة تلك الشريعة، فأنتهى الامر بالاحتفاظ للاولاد بربع ميراث ابيهم ما لم يكونوا قد أتوا في سلوكهم مايوغر صدرة ايغارا شديدا، وهذه النتيجة لم يتوصل اليها الا تدرجا بوسائل غير مباشرة، ومن المفيد ان نلم بها وباهم خصائصها أجماليا .

فأولا : بدأوا بتقرير ان كل أصل يجب عليه ان يصرح تصريحا تاما اما باتخاذ الاولاد الذين في ولايتة ورثة له واما بحرمانة من الميراث، وان لم يفعل كانت وصيتة باطلة .

وثانيا : ان هذا الاستحداث الاول لم يكن ليكلف أبا العائلة مجرد زيادة في الاجراءات الشكلية، فأنة ما زال هو صاحب الحول والطول القادر على تجريد اولادة بمجرد قوله صراحة في وصيتة انه يحرمهم من الميراث. لكن الحرمان اصبح من بعد مثارا لخطوة أخرى أكثرها اتجاها الى لب المراد، ذلك أنهم بحجة ان الموصي الذي يحرم اولادة من الميراث بغير سبب لايمكن ان يكون في سلامة عقلة.

أجازوا للاولاد المحرومين أن يطلبوا إبطال وصية والدهم لكونها جائرة خالية من الانصاف والمعروف مهدرة ما على الاب لاولاده من الواجبات فأذا أراد الموصي أن

(١) هامش المدون ١٠٩–١١٠ ترجمة عبد العزيز فهمي.

يتفادى هذه القطيعة فعلية أن يترك لاولادة أي لكل واحد ربع ما يستحقة لو أن الميراث أل اليهم أيلولة شرعية وهذا الربع المسمى بربع الفريضة الشرعية.

وثالثا : أن أبا العائلة الذي كان يريد ان لا يترك لأولادة شيئا حتى ولا هذا الربع كان لا يزال له الى ذلك وسيلة أخرى، وهي أن يتخذهم ورثة ويوصي بأموال التركة لمن يشاء ويكلفهم تنفيذ الوصايا وهم صفر اليدين، ليس لهم الا مجرد عنوان الورثة، وهو عنوان لا يطعم من جوع، لكن هذا المنفذ قد سدتة في وجه الموصي شريعة فاليديا التي خولت كل وارث جعلي-الحق أن لا ينفذ الوصايا التي يكلف تنفيذها الا في حدود ثلاثة أرباع التركة فقط.

وهكذا نرى أن للمالك مطلق الحرية في طبيعة الخلافة الاختيارية يعطي من يشاء القدر الذي يشاء ويحرم من يشاء حتى لو كانوا أولاده. ولا يملك هؤلاء الأولاد من الامر شيئا الا ابطال الوصية في حالات محدودة أن ثبت الجور. والجور لا يتحقق بالحرمان المطلق وإنما يتحقق بالحرمان من دون سبب ولذا جاء في المدونة في الباب الثامن عشر مانصة ((إن حرمان الاصول لفروعهم أو إهمالهم كثيرا ما يقع بلا مبرر))، ولهذا جرى العرف بأن الفروع الذين يتظلمون من هذا الحرمان أو الاهمال ويعتبرونة جائرا يكون لهم رفع دعوى تسمى دعوى الوصية الجائرة.

والقانون الروماني لا يفرق في هذا الحق الممنوح للأولاد بين من كان منهم أبنا شرعيا من زواج صحيح وبين من كان أبنا طبيعيا لم يكن ثمرة زواج صحيح أو كان دعيا. وقد كفل القانون هذا الحق ايضا فيجعل لهم الطعن في الوصايا بالجور على النحو السابق.

أما الاخوة والأخوات فليس لهم الحق الا في حالة كون الموصى له ذا سيرة شائنة كالبغي ونحوها.

وقد جاء في المدونة ايضا ما نصه: ((حق الطعن بالجور ليس للأولاد وحدهم في وصية أصولهم، بل انه مخول أيضا للأصول في وصية فروعهم أما الاخوة والاخوات فأن المراسيم لا تفضلهم على الورثة الاصليين الا متى كان هؤلاء الورثة من الاشخاص ذوي السيرة الشائنة))[1].

---

(١) المدونة :مصدر سابق.

هذه هي اهم الملامح للخلافة الاختيارية في القانون الروماني، فهو قد أطلق الحرية للموصي إطلاقا تاما اذا لم يكن وارث في الاصول أو الفروع، فقيدة تقييدا ضعيفا إذا كان الوارث هم الاخوة، ثم قيدة تقييدا أشد قوة إذا كان الورثة من الأصول والفروع.

وهو في أقصى مداة لم يجعل للورثة من الاولاد الحق في أكثر من الربع في أغلب الأحيان والثلث أو النصف في أقل الأحوال، وهي التي عدلت بمرسوم جيستنيان رقم (١٨) والذي جاء فية : إذا كان للأب أو الأم ولد واحد أو ولدان أو ثلاثة أولاد أو أربعة وجب أن يترك لهم ثلث الميراث لا ربعة فقط كما كانت عليه الحال في الماضي أما إذا كان لأبيهما أكثر من أربعة فيجب أن يترك لهم نصف اموال التركة خالصة.

أما الشريعة الاسلامية فأنها قد سلكت في هذا النوع من تشريع الوصية وهو ما يسمية رجال القانون بالخلافة الاختيارية مسلكا مخالفا لا نرى فيه ما رأيناة في القانون الروماني من محاباة بعض على حساب بعض فقد كان هدفها في هذا المجال - كما هو شأنها دائما - تحقيق العدالة على أدق وجة وأكملة فلاضرر ولاضرار، وإن الناظر في ملامح التشريع يبهرة ما يراة من شدة الحرص في الشريعة الاسلامية على أعطاء كل ذي حق حقة، وحماية هذا الحق من كل ما يمكن أن يفسدة أو يعطلة.

ولقد نظرت الشريعة الى المال الذي ترد عليه الخلافة هنا على انه مدار لحقوق كثيرة ولا يختص به مالكة الاصلي أو الخليفة المختار . وانما هو متعلق أيضا لحق الورثة فتركت لهم الثلثين، ومتعلق لحق المجتمع فمنعتة من أن يؤول الى فساد أو معصية، ومتعلق لغير الورثة فخصصت لهم الثلث... وهكذا .

ومن هنا نجد الشريعة الاسلامية قد نظمت النطاق المسمى بالخلافة الاختيارية وأحاطتها بسياج متين يحول دون إهدار المال الذي جعلة الله قواما للناس جميعا قال جل شأنه ﴿ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾[1] لذا وضعت لها الشريعة عددا من القيود التي تؤثر في الخلافة صحا وبطلانا تبعا لتوفرها وعدمها، والصحة والبطلان ليسا أثرا لاعتراض وارث أو اجازتة كما هو الحال في بعض حالات القانون الروماني، وإنما يكون ذلك بحكم الشريعة نفسها لا اثر لارادة غيرها في ذلك.

ومن تلك القيود الكثيرة ما يلي :

---

(١) سورة النساء: آية :٥.

أولا : لاحظت الشريعة الاسلامية حق المجتمع في ملكية المال فقيدت تمليكة بالخلافة الاختيارية : بأن لاتؤول هذه الملكية الى جهه محرمة كالوصية للمراقص أو أندية القمار وما أشبة ذلك . وقد أبطل الفقهاء الوصية لأهل الفسق إذا كانت الوصية لهم بهذا الوصف وإذا كان الحنفية قد أجازوا على اعتبار أنها تمليك لمن هو أهل التمليك فأنهم لم ينكروا أنها -حينئذ- مكروهة كراهة دينية، ومع ذلك فأنهم يقولون: بأن الوصية تكون باطلة إذا كانت بمثل بناء قبة على قبر أو قراءة القرأن تفريعا على أن التمليك هنا منتف، وقد بين أبن عابدين الفرق بين هذا وبين صحة الوصية لأهل الفسق فقال: (يفرق بينهما بأن الوصية إما صلة أو قربة، وليست هذه واحدة منهما، فبطلت بخلاف الوصية لفاسق فأنها صلة لها مطالب من العباد فصحت وإن لم تكن قربة كالوصية لغني لأنها مباحة وليست قربة[١].

ثانيا : ولاحظت الشريعة الاسلامية حق الورثة في ملكية المال بأعتبارهم المالكين الجدد له فحسمت هذا الحق بأن قيدت الوصية بقيد الثلث لا تتجاوزه ولا تزيد عليه كما ورد في حديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه حينما قال له رسول الله ﷺ (الثلث والثلث كثير)[٢]. وبين رسول الله ﷺ العلة في هذا التحديد وهو خوف العالة على الورثة فقال (إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس)[٣]. اما الزيادة على الثلث فيذهب جمهور الفقهاء بأنها مرهونة بموافقة الورثة ومستندهم في ذلك ما رواه الدار قطني عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله ﷺ قال (لا تجوز

---

(١) حاشية ابن عابدين ، المسمى رد المحتار على الدرر المختار. محمد أمين.٦/٧٣٨٠ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٣.سنة ١٩٨٤م.

(٢) هو جزء من حديث تقدم تخريجه.

(٣) مصدر سابق .

لوارث الا ان يشاء الورثة[١]. ولكن الظاهرية والمالكية في أحد القولين لهم يرون أن الزيادة على الثلث لا وجود قانوني لها حتى ولو أجازها الورثة[٢].

وهذا القيد متفرع عن أن الشريعة الاسلامية تجعل الملكية تنتهي بالموت حيث ينتقل الملك الى مالك آخر لخراب الذمة من المالك السابق وتلاشيها، وعلى هذا فليس للمالك حرية التصرف فيما يملك حرية مطلقة تمتد الى ما بعد الوفاة كما هو الحال في القانون الروماني حيث لا يجد من حرية المالك فيه الا أعتراض بعض الورثة وفي حالات محدودة جدا هي حالة الجور بدون سبب .

بينما يرى الفقهاء المسلمون الذين يجعلون للمالك هذه الحرية في التصرف الذي يمتد أثرة الى ما بعد الموت يجعلون حق الاعتراض على ما جاوز الثلث لجميع الورثة وبدون قيد او شرط، وكلا الرأيين في الشريعة الاسلامية مردة الى أصل واحد وهو: حماية حق الورثة الملاك الجدد للمال.

والفرق بعد ذلك بين حماية الشارع لهم أصلا كما هو عند الظاهرية وبعض المالكية والشافعية في غير الأظهر وبعض الحنابلة، وبين وضع السلاح بأيديهم لحماية ملكيتهم كما هو عند بقية الفقهاء لا يكاد ينتج أثرا لأن إجازة الورثة - في الحالة - إنما هي من قبيل التبرع الذي لا تجد الشريعة فيه ضررا أو حيفا ما داموا يملكون التصرف وفق ما يحقق مصلحتهم غير واقعين تحت مشيئة الموصى وإرادتة.

ومما يدل على ان هذا القيد مردة الى حماية حقوق الورثة، ان بعض الفقهاء قرروا ان الموصي له خرية في جميع ماله اذا لم يكن لـه وارث مطلقا سواء أكان من الورثة الواضحين ام من ذوي الارحام، أم من الورثة الذين لم يحكم الشرع بقرابتهم مثل المقر لـه بالنسب على الغير. قال ابن البر في الاستذكار ((وأختلفوا اذا لم يترك بنين ولا عصبة فقال ابن مسعود اذا كان كذلك جاز له أن يوصي بمالة كله، وعن أبي موسى الاشعري

---

(١) سنن الدار قطبي، علي بن عمر الدار قطني، وعلية التعليق المغني على الدار قطني، ١٥/٤ ،عالم الكتب بيروت ط١٩٨٦/٤.

(٢) بدائع الصنائع، مصدر سابق ٣٤٠/٧، حاشية الدسوقي، محمد بن أحمد عرفة، ٤٢٧/٤، القاهرة المطبعة الازهرية ١٣٤٥هـ، الجامع لاحكام القرآن لابي عبد الله محمد الانصاري القرطبي ٢١٦/٢، المحلى لابن حزم ٣١٧/٩، دار الجيل بيروت.

مثلة، وهو قول عبيدة ومسروق وبه قال ابو حنيفة وأصحابه واليه ذهب اسحاق بن راهويه))[١].

وقال الامام الحصاص في مختصر اختلاف العلماء (قال ابو حنيفة واصحابه اذا لم يكن له وارث فأوصى بجميع ما له جاز)[٢].

وقد أيد الجصاص رأي الامام أبي حنيفة وأصحابه يقول (وأيضا فان المسلمين لا يستحقون ماله بعد موته على سبيل الميراث، لأنه لو كان كذلك لما جاز أن يستحق الرجل مع أبيه لأن الأب والجد لا يجتمعان في ميراث واحد، فعلمنا أنهم لا يستحقونه على جهة الميراث، وإنما يعطيهم الإمام من جهة أنه مال لا مالك له، وكان للإمام أن يضعه حيث يرى فمالكه أولى بذلك من الإمام لأنه كان مالكا له الى أن توفي، الا ترى اذا كان له وارث فأوصى بأكثر من الثلث أنه اذا لم تجزه الورثة رد اليه ما زاد لأنه يأخذه ميراثا فإذا لم يكن ميراث فالوصية جائزة كالثلث الذي لا يورث اذا أوصى به)[٣].

أضف الى ذلك أن الاقتصار على الثلث في الوصية إنما كان من أجل أن يدع ورثته أغنياء لقوله ﷺ (انك ان تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم يتكففون الناس) ومن لا وارث له ممن عني بهذا الحديث [٤].

ثالثا : لاحظت الشريعة الاسلامية عند انتقال الملكية حق الله في ان لا يكون المال دولة بين الاغنياء فحمت الفقراء بأن لا تكون الوصية لوارث كي لا يتكدس في يدة من المال ما يتراكم من الوصية والإرث.

---

(١) الاستذكار الجامع لمذاهب الفقهاء الامصار وعلماء الاقطار فيما تضمنه الموطأمن معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالايجاز والاختصار، تصنيف ابن عبد البر، توثيق وترقيم الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، مؤسسة الرسالة، ٢٣/٣١-٢٣، ط الاولى ١٩٩٣م، دار قتيبة للطباعةوالنشر. أنظر ايضا الانصاف في معرفة الراجح في الخلاف. للمرادي ١٩٢/٧ تحقيق محمد حامد الفقي، دار أحياء التراث العربي بيروت، لبنان، ط الاولى١٩٥٧.

(٢) مختصر اختلاف العلماء تصنيف أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي والاختصار لأبي بكر أحمد بن علي الحصاص الرازي، دراسة وتحقيق د.عبد الله نذير احمد . دار البشائر الاسلامية.

(٣) مختصر اختلاف العلماء: المصدر السابق ٥/٥٣-٥٤.

(٤) مختصر اختلاف العلماء تصنيف أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي والاختصار لأبي بكر أحمد بن علي الحصاص الرازي، دراسة وتحقيق د.عبد الله نذير احمد . دار البشائر الاسلامية.

وتتحقق هذه الحماية بالنص شرعا على الورثة ومقادير سهامهم حيث لا يملك أحد أن يجعل من غير الوارث وارثا، أو بالعكس كما هو الحال في القانون الروماني الذي يترك الحرية للمالك في هذا الشأن، لاتختلف قوة هذه الحماية وفاعليتها تبعا لاختلاف الفقهاء في نوعية هذا القيد هل هو شرط صحة؟ كما ذهب اليه الظاهرية وبعض المالكية والشافعية في غير الأظهر عندهم وبعض الحنابلة، فلا تصح الوصية عند هؤلاء للوارث أصلا، أم أنه شرط نفاذ كما هو عند الأحناف والشافعية في القول الأظهر وبعض المالكية والحنابلة، فتكون صحة الوصية للوارث موقوفة على إجازة بقية الورثة[1].

المبحث الثالث

وقت ثبوت الملكية بالوصية

مع المقارنة ببعض القوانين المعمول بها حاليا

اذا كانت الوصية لمحصور[2] يتأتى منه القبول فأن في وقت ثبوت ملكية الموصى له للموصي ثلاثة أقوال :-

الاول : أن وقت تمليك الموصى له للموصى به هو موت الموصي مصرا على وصيته. حيث لا يتوقف على شئ آخر، والى هذا ذهب جماعة من الحنفية والشافعية وبعض الحنابلة وهو قول عند المالكية[3].

فالوصية عند هولاء تصرف من جانب واحد مضاف الى ما بعد الموت فأذا ما وقع فقد تمت ولزمت وبتمامها يتملك الموصى له، ولا حاجة الى صدور قبول منه، وقد

---

(١) تفسير القرطبي، مصدر سابق ٢٦١/٢.

(٢) اما اذا كان الموصى له غير محصور كأهل بغداد مثلا ولايأتي منه القبول كالساجد والمدارس فأنها تتم بمجرد موت الموصي مصرا عليها، لأن اشتراط القبول متعذر في هذه الحالة، وخالف في ذلك الشافعية والأمامية فأشترطوا القبول في الناظر لتمام الوصية لجهات البر علما بأن الحنفية يبطلون الوصية لمن لا يحصى. أنظر البدائع مصدر سابق ٣٤٢/٧. وروضة الطالبين للإمام النووي ١٤١/٦-١٤٢، المكتب الاسلامي، بيروت ط٣/ ١٩٩١م.

(٣) البدائع : ٣٤٢/٧، وروضة الطلبين، مصدر سابق :١٤٣/٦، المغني لابن قدامة ٤٤٠/٦-٤٤١، الشرح الكبير للدردير ٤٣٠/٤.

ذهب هؤلاء في الوصية مذهب الميراث حيث يثبت للوارث الملك في التركة بمجرد الموت دون حاجة الى قبوله.

الثاني : أن وقت التملك هو قبول الموصى له بالوصية والى هذا ذهب بعض الشافعية وبعض المالكية وهو أصح الأقوال عند الحنابلة وهؤلاء لا يفرقون بين الوصية بالثلث أو بأكثر منه حيث لا أثر عندهم لتأخر اجازة الورثة لما زاد على الثلث فإن الملك يثبت من حين القبول ومستندا - عند الاجازة - الى وقت صدوره(١).

وأصحاب هذا الرأي اختلفوا في ملكية المال الموصى به لمن تعود في فترة ما بين وفاة الموصي وقبول الموصى له فمنهم من ذهب الى أنها تبقى على ملك المتوفى حتى يقبل الموصى له فتنتقل الى ملكه، وذهب آخرون الى ان المال ينتقل الى ملك الورثة حيث يبقى كذلك الى ان يقبل الموصى له فينتقل الى ملكه.

وعلى هذا الرأي تكون ملكية الورثة لهذا المال غير ثابتة وغير مستقرة لانها رهن بإرادة الموصى له فإن شاء جعلها ثابتة لهم ومستقرة في أيديهم بأن يرد الوصية، وإن شاء انتزعها بقبوله للوصية ومثل هذا وارد في الشريعة الاسلامية كالواهب الذي قد يبطل ملك الموهوب له وينهيه باسترداد العين الموهوبة والرجوع في الهبة وبهذا الرأي أخذ الحنابلة(٢).

وقد فرعوا عليه فروعا منها : ما إذا أوصى إنسان بأرض فبنى وارثه فيها أو غرس وكان ذلك قبل قبول الموصى له وبعد وفاة الموصي فبناء الوارث وغرسه كبناء مشتري المشفوع فيه وغرسه وعلى ذلك يمتلكها الموصى له إذا قبل بقيمتهما قائمين، وإذا ابى الا قلعهما ضمن ما ترتب على ذلك من نقص، ذلك لأن الوارث إنما بنى وغرس في ملكه فليس بظالم سواء كان على علم بالوصية وقت البناء والغرس أم لا.

ومنها - أيضا - عدم وجوب الزكاة على الموصى له في الموصى به اذا ما حال عليه الحول قبل القبول لعدم تملكه، ولكن هل تجب حينئذ على الوارث؟.

---

(١) المغني لابن قدامة ٤٤١/٦ حاشية بن عابدين مصدر سابق ٦٩٦/٦. حاشية الباحوري للشيخ ابراهيم البيحوري ٨٤/٥. مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٤٣هـ.

(٢) كشاف القناع عن فن الاقناع، لمنصور بن يونس بن صلاح الدين البهوني ٤/٢، نشر مكتبة النصر الحديثة. الرياض.

تردد ابن رجب في وجوبها عليه. وقال بعض الحنابلة لا تجب على الوارث لعدم تمام ملكه[١].

القول الثالث هو كما عند اصحاب الرأي الثاني لا يدخل المال في ملك الموصى له الا بالقبول. الا إن ملكيته – حينئذ – لا يقتصر على وقت القبول كما ذهب أصحاب الرأي الثاني بل يستند الى وقت الموت. وعلى هذا اذا قبل الوصي فأنه يملك المال من وقت الوفاة واذا رد الوصية تملك المال من وقت الوفاة أيضا. والى هذا ذهب الشافعية في أصح الاقوال عندهم وهوقول للمالكية والحنابلة[٢].

ويترتب على هذا الرأي أن يكون ملك المال الموصى به في الفترة – ما بين الوفاة والقبول – مترددا بين الورثة والموصى له فيبقى موقوفا الى حين. ويوجه هؤلاء رايهم، بأن : المال الموصى به لا يصح أن يبقى على ملك المتوفى لانقطاع ملكيته ولا يصح أن يكون على ملك الورثة لأن تصرف الموصى – حينئذ – يكون في ملك غيره.

ولأن آية المواريث صريحة في أن ملكية الورثة تالية بملكية الموصى له قال تعالى ﴿يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين... من بعد وصية توصون بها...﴾[٣].

ولا يصح ان يكون على ملك الموصى له لأنه –حينئذ– لا يملك الرد لأن الملكية اذا ما ثبتت فأنها لا ترد بالرد كالارث فتيقن ان تكون موقوفة الى حين القبول او الرد، فتكون للموصى له في الحالة الاولى وللورثة في الحالة الثانية[٤].

رأي القانون في المسألة : ليس في قانون الأحوال الشخصية العراقي ما يشير صراحة الى وقت ثبوت الملكية بالخلافة الاختيارية. الا ان في الفقرة الخامسة من المادة (٧٢) ما يفهم منه ان توقيت ذلك منوط بقبول الموصى. فقد اعتبرت هذه الفقرة أن رد الموصى له للوصية بعد موت الموصى مبطل لها .

وهذا يقتضي ان يكون القبول شرطا لتمامها فإن ردها الموصى له لن تتم. على أننا نجد سعة في تأويل هذا بان المقنن العراقي يرى أن القبول في هذه الحاله إنما هو شرط

---

(١) كشاف القناع٢/٤ ، المغني لابن قدامه ٤٤١/٦.

(٢) روضة الطالبين مصدر سابق ١٤٣/٦ الانصاف : مصر سابق، ١٩٢/٧.

(٣) سورة النساء: آية :١٢.

(٤) نهاية المحتاج مصدر سابق ٧٦/٦.

لزوم وليس شرط انعقاد. وهذا ما أخذ به كثير من شراح القوانين المدنية حيث يرى هؤلاء[١] أن الوصية تصرف انفرادي تنعقد بارادة الموصي وجدها. وهي تصرف غير لازم في حق الموصي والموصى له. كما يجوز للموصي ان يرجع عنها فأن للموصى له ان يردها فأن قبلها صارت لازمة وإن ردها زالت.

ويترتب على كون الوصية تصرفا انفراديا مضافا الى ما بعد الموت : ان يكون الأصل هو انتقال المال الموصى به الى الموصى له بمجرد الموت.

وقد نصت الفقرة الاولى من المادة (٢٥) من قانون الوصية المصري-المستقى- الى هذا الحل فقالت :(اذا كان الموصى له موجودا عند موت الموصي استحق الموصي به من حين الموت ما لم يفد نص الوصية ثبوت الاستحقاق في وقت معين بعد الموت.

وقد جاء في المذكرة الايضاحية تعليقا على هذه المادة ما ياتي :(بالقبول يملك الموصى له الوصية من حين الموت اذا كان الموصى له موجودا وقته وكانت الوصية مضافة له في الحالة الاولى، ومن حين الوقت المضاف اليه في الحالة الثانية أخذا من مذهب المالكية.).

على أن قانون الاحوال الشخصية العراقي يشترط لثبوت الملكية بعض الشروط القانونية التي أراد أن يتفادى بها بعض الخصومات التي تقع بين الورثة والموصى له. وهذا ما سنتحدث عنه في المبحث التالي.

المبحث الرابع

ما تثبت به الوصية من حيث الكتابة والاشهاد

وموقف الشريعة الاسلامية فيما يجري الأن من ذلك

الوصية هي تمليك مضاف لما بعد الموت كما تقدم في المبحث الاول من هذا البحث وهذا التمليك يحتاج الى التحقيق في اثباتة، ووسائل الاثبات في الشريعة الاسلامية معروفة من اقرار وإشهاد و...

---

(١) محاضرات في القانون المدني د. الصده /٥/٩٢.

وبما أن النزاع غالبا ما يقع بعد موت الموصي في إثبات الوصية فإن الشريعة الاسلامية أمرت بالاشهاد على الوصية وكتابتها صريحة واضحة لا تدعوا الى اللبس والغموض.

فقد جاء في القران الكريم الأمر بالاشهاد على الوصية صريحا قال تعالى ﴿يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الارض فأصابتكم مصيبة الموت...﴾[١].

فبين الله سبحانه وتعالى في هذه الآية (أن حكمه في الشهادة على الموصي اذا حضره الموت أن تكون شهادة عدلين، فإن كان في سفر وهو الضرب في الارض ولم يكن من المؤمنين فليشهد شاهدين ممن حضره من أهل الكفر، وهو قول ثلاثة من الصحابة ممن شاهدوا التنزيل، ابو موسى الأشعري، وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس، وعلى هذا تكون شهادة أهل الكتاب على المسلمين جائزة في السفر اذا كانت وصية)[٢].

كما امرت السنة النبوية بكتابة الوصية وتدوينها حيث جاء في الحديث الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ قال :(ما حق امرء مسلم له شئ يوصي به يبيت ليلتين الا وصيتة مكتوبة عندة). ويقول ابن عمر راوي الحديث ما مرت علي ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ قال ذلك الاوعندي وصيتي[٣].

كما نقل الينا الامام الدار قطني صورة من صور كتابة الوصية التي عهدت عن الصحابة رضي الله عنهم اذ قال أنس بن مالك رضي الله عنه قال :كانوا يكتبون في صدور وصاياهم ((هذا ما اوصى به فلان بن فلان أوصى أن يشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، وأن الساعة أتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور .

---

(١) سورة المائدة : آية :١٠٦.

(٢) تفسير القركبي ٣٩٦/٦ مطبعة دار الكتب.

(٣) البخاري مصدر سابق ٣٨٦٠/٣، مسلم بشرح النووي مصدر سابق ٧٧/١١ .

وأوصى من ترك بعده من أهله أن يتقوا الله حق تقاته وأن يصلحوا ذات بينهم ويطيعوا الله ورسوله إن كانوا مؤمنين. وأوصاهم بما وصى به ابراهيم بنيه ويعقوب (يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون)[١].

كما تتضمن الوثيقة اسم الموصي والموصى له والتعريف بهما تعريفا كاملا يميزهما عن غيرهما، والموصى به يجب ان يحدد ويميز تمييزا كاملا .

كما تتضمن تاريخ الكتابة وأسماء الشهود وأي بيانات أخرى قد يحتاج اليها عند التنفيذ[٢].

لذلك نجد قانون الاحوال الشخصية العراقي شدد في قبول الوصية واشتراط كونها مكتوبة موقعة من قبل الموصي. اذ نصت المادة (٦٥) على ما يلي:-

١- لا تعتبر الوصية الابدليل كتابي موقع من قبل الموصي أو مبصوم بختمة أو طبعة ابهامه فأذا كان الموصى به عقارا أو مالا منقولا لا تزيد قيمته على خمسمائه دينارا وجب تصديقه من كتاب العدل، فأذا تمت الوصية على هذا الشكل فأنها تصبح صالحة لكسب الملكية من حين نفاذها ولا أثر لاعتراض الورثة على ذلك ولاحاجة لأخذ موافقتهم عليها الا في حالة واحدة أشارت اليها الفقرة الثالثة من المادة (٢٤٩) من قانون التسجيل العقاري رقم ٤٣ لسنة ١٩٧١م حيث تنص على أنه (لايخضع تسجيل الوصية لأفراد الا اذا كانت الأيصاء أكثر من الثلث، وفي هذه الحالة يقتضي أخذ موافقتهم على التسجيل فيما زاد على الثلث).

ويعتبر هذا القانون أن التسجيل العقاري للوصية اذا كانت عقارا شرط لتمليك الموصى له لعقار . والذي يبدو لي : أن القانون حينما أشترط التسجيل ليس من قبيل عدم أعتداده بأرادة المتعاقدين ولا أهمالها،وإنما من قبيل الاستيثاق من هذا التراضي عن طريق اتمامه على يد من يثق ولي الامر به وهو كاتب العدل، وذلك فضلا عن أن فساد الذمم وأمكانية النكول عما تم التراضي عليه من البيع وبخاصة ما يتعلق بالثروة العقارية فقد يستتبع كل ذلك وغيره إضرارا بالمصلحة العامة، وبالاضافة الى ما تقدم، فأن الموازنة

(١) سنن الدار قطني مصدر سابق ١٥٤/٤.

(٢) مذكرات في أيات الاحكام للدكتور احمد ريان ص١٠٥، وهي مذكرات القاها على طلبة كلية الشريعة / جامعة الاحقاف سنة ٩٦-١٩٩٧م.لطلاب المستوى الثاني.

بين مضار عدم التسجيل بالمصلحة العامة، والمضار التي تحيق بالمتعاقدين من جراء أشتراط ذلك تنتج رجحان المصلحة فيما عليه القانون.

ولئن كانت القاعدة الفقهية تنص على أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح فإن ذلك يستتبع القول بإمكانية القول بمشروعية ما نص عليه القانون من ضرورة التسجيل لكل ما يتعلق بالعقار.

وقد أشترط لهذا التسجيل الشروط التي أشارت اليها المادة (٢٥١) ونصها :

١- ان يكون الموصي مالكا للموصى به وقت أنشاء الوصية .

٢- ان يكون العقار الموصى به معينا في حجة الوصية من حيث موقعه وتسلسله.

٣- أن لا يكون العقار الموصى به محجوزا أو مثقلاً برهن أو حق امتياز الا اذا وافق الموصى له على قبول الوصية مثقلة بتلك الحقوق .

المبحث الخامس

التنفيذ للوصية ومتى يجب الالتزام به دون تعديل

اذا كانت الوصية قد رسمت في الاطار الشرعي ولم تخرج عنه فيجب التنفيذ لها دون تعديل أو تحريف، اما اذا كان فيها انحراف وذلك بأن كان فيها التوصية بما لا يجوز شرعا مثل ان يوصي ببناء مصنع خمر أو شئ من المعاصي فإن من حق المنفذ للوصية أن يعدل فيها ويبدل بما يجعلها تعود الى الإطار الشرعي ولا إثم عليه في ذلك.

قال تعالى ﴿فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه﴾ أي من يقوم من أهل الخير والتقى والرشاد بتعديل ماحدث من ميل الوصية بقصد الإضرار ببعض الورثة أو بدون قصد واستطاع بحكمته ان يصلح ما بين الموصي والورثة ويجعله يعيد النظر في وصيته بما يزين عنها هذا الإضرار فإنه لا يدخل في الوعيد الذي اشتملت عليه في قوله تعالى ﴿فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه﴾ لأن هذا التعديل للإصلاح وليس للهوى فصاحبه مأجور وليس مأزورا أنشاء الله تعالى .

قال ابن عباس وقتادة والربيع وغيرهم فمن خاف – أي علم ورأى بعد موت الموصي أن الموصي جنف وتعمد أذية بعض ورثته في هذه الوصية فاصلح ما وقع بين

الورثة والموصى لهم من الاضطراب والشقاق (فلا إثم عليه) أي لا يلحقه إثم المبدل المذكور في الآية حتى وإن كان قد حدث في فعله تبديل لانه تبديل لمصلحة، أما التبديل الذي فيه الإثم أنما هو التبديل للهوى. والمصلح بذلك قد رفع الإثم الذي وقع فيه الموصي بهذا التعديل[١] فقد روى الدار قطني عن ابن عباس ﷺ قال :قال رسول الله ﷺ (الإضرار في الوصية من الكبائر)[٢] كما روى الترمذي وابو داؤود عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ (إن الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار)[٣] فهذان الحديثان يبينان خطر الاضرار في الوصية من الموصي بل عدت من الكبائر في الحديث الاول ومن موجبات دخول النار في الحديث الثاني فمن أراد أن يرفع هذا الإضرار فلا شك أنه مصلح ومرفوع عنهاالإثم لأنه في تلك الحالة قد أنقذ كلا من الموصي والموصى له، والتبديل الذي حدث في هذه الوصية تبديل المصلحة والمنفعة وليس تبديلا للهوى .

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لبعض جوانب الوصية ظهر لنا أن الوصية مشروعة في الشريعة الاسلامية، وأن محل الملك بسبب الوصية - أي القدر الذي تتعلق به من ملك الموصي مقيدا بالثلث منه لا تتعداه وهذا أحد القيود التي تميز الملكية بالخلافة الاختيارية في الشريعة الاسلامية عن مثلها في التشريعات الوضعية كما عرضنا لموجز ذلك من قبل.

وهذا التقييد قائم على أصل : أن الشارع هو الذي يتولى تنظيم أمر الخلافة في مال الميت محافظة على مصالح الورثة الذين تتعلق حقوقهم بالمال الموروث من وقت الموت، بل وقبل ذلك من وقت نزول مرض الموت، ولذلك جعل الخلافة في الميراث اجبارية.

---

(١) تفسير القرطبي . مصدر سابق ٢٧٠/٢ فما بعدها.
احكام القرآن لأبي بكر احمد بن الحصاص تحقيق محمد الصادق قمحاوي ٢١١/١-٢١٤، دار أحياء التراث العربي، بيروت سنة ١٩٩٢م.

(٢) سنن الدار قطبي مصدر سابق ١٥٤/٤.

(٣) الجامع الصحيح للإمام ابي عيسى الترمذي ٣٧٥/٤ رقم الحديث ٢١١٧، سنن أبي داؤود بهامش بذل المجهود. ١٢٣/١٣

وجعل الخلافة الاختيارية بمقتضى الوصية في حدود قدر معين من أموال التركة ذلك أن حرية الشخص في أن يتصرف في أمواله كيف يشاء تصرفا ينتج أثره حال حياته دون أن يكون لأحد من ورثته المحتملين أن يعترض على ذلك.إنما ترجع الى ان احدا من هؤلاء لا يتعلق حقه بهذه الاموال الا من وقت الموت، وعليه فإن الشخص اذا ما أبرم تصرفا مضافا الى ما بعد الموت.أي لا ينتج أثره الا بعد وفاته كان لا بد من تقييد حريته في هذا التصرف لأن أثره يترتب في وقت تكون ذمته قد تلاشت وخربت. وبهذا يكون قد نشأت للورثة حقوق في امواله ، ولولا ذلك التقييد في مجال الوصية لأهدرت هذه الحقوق وأصبح كيان الاسرة مهددا في كثير من الحالات وهو أمر ينافي مقاصد الشريعة الاسلامية.

اما ما يتعلق بالاجراءات الشكلية من وسائل اثبات الوصية كالكتابة والتسجيل وغيرها من إجراءات الضمان التي تحد من النزاع والخلاف وأكدت عليها القوانين الوضعية فقد تبين لنا ان الشريعة الاسلامية حازت قصب السبق في هذا المضمار وتنص على ذلك في مصادرها الاصلية من الكتاب والسنة والاجماع.

تلك لمحات من احكام الوصية في الشريعة الاسلامية فإن أصبت في عرضها فذلك بتوفيق الله تعالى وتأييدة وأن أحطأت فكل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون . وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم.

المصادر

١. احكام القرآن لأبي بكر احمد بن علي الرازي الجصاص تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار أحياء التراث القومي، بيروت سنة الطبع ١٩٩٢م.
٢. الجامع لأحكام القرآن ، لأبي عبد اللاه محمد الأنصاري القرطبي، مطبعة دار الكتب.
٣. المغني لأبن قدامة : دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان.
٤. المدونة لجستنيان، ترجمة عبد العزيز فهمي.
٥. المحلى لإبن حزم ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي. دار الجيل. بيروت

٦. الاستذكار . لإبن عبد البر ، وثق أصوله وخرج نصوصه وقنن مسائله الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٩٩٣م.
٧. الاقناع تأليف .محمد الشربيني الخطيب، وهو بهامش حاشيته بحيرمي ثم الحطيب، والحاشية للشيخ سليمان البحيرمي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي– الطبعة الاولى ١٩٥١م.
٨. الشرح الكبير لأبي البركات أحمد بن محمد بن احمد الدردير. الطبعة الأزهرية ١٣٤٥هـ. دار إحياء التراث العربي.
٩. الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للشيخ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادي ، تحقيق محمد حامد الفقي. دار احياء التراث العربي بيروت لبنان الطبعة الاولى ١٩٧٥م.
١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر بن مسعود الفاساني القاهرة، المطبعة الجمالية، الطبعة الاولى ١٣٢٧ه.
١١. حاشية الدسوقي. محمد بن احمد عرفه، وهي حاشية على الشرح لكبير الطبعة الأزهرية ١٣٤٥هـ. دار احياء التراث العربي.
١٢. حاشية ابن عابدين . المسمى (رد المحتار على الدر المختار) محمد أمين ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثي ١٩٨٤م.
١٣. خاشية الباجوري على شرح ابن قاسم، تأليف الشيخ ابراهيم البيجوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة الطبع ١٣٤٣هـ.
١٤. كشاف القناع عن متن الاقناع ، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن أحمد بن علي البهوني، نشر مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
١٥. لسان العرب، لأبن منظور، محمد بن مكرم.
١٦. مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٩٥٨م .
١٧. محاضرات في القانون المدني، للدكتور الصده.
١٨. مذكرات في آيات الاحكام، للدكتور احمد علي طه ريان، وهي مذكرات القيت على طلبة كلية الشريعة جامعة الأحقاف عام ٩٦–١٩٩٧م.

١٩. مواهب الجليل لشرح مختصر حليل. تأليف أبي عبد الـلاه محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغريب، الموقوف، بالخطاب، طبعه وخرج آياته وأحاديثه، الشيخ زكريا عميرات . دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ١٩٩٥م.
٢٠. نهاية المحتاج شمس الدين محمد بن احمد بن أبي العباس أحمد بن حمزه بن شهاب الرملي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦٧م.
٢١. سنن أبي داود، بهامش بذل المجهود في حل الفاظ أبي داؤود.
٢٢. سنن الترمذي (لأبي عيسى محمد بن عيسى، تحقيق كامل يوسف الحوفي، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، الطبعة الاولى ١٩٨٧م.
٢٣. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، عالم الكتب بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٦م.
٢٤. فتح القدير، شرح الهداية لإبن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، المطبعة الاميرية ببولاق مصر ، ١٣١٥ه ومطبعة مصطفى محمد.
٢٥. صحيح البخاري. محمد بن اسماعيل تحقيق الشيخ قاسم السماعي الرفاعي، دار القلم بيروت ١٩٨٧م.
٢٦. صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق الشيخ خليل مأمون شحا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.
٢٧. روضة الطالبين. للإمام النووي، المكتب الاسلامي، بيروت الطبعة الثالثة ١٩٩١م.
٢٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. عثمان بن علي الزيلعي، القاهرة، المطبعة الأميرية، الطبعة الولى ١٣١٥هـ.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها
كلية العلوم الإسلامية
جامعة بغداد

العدد: ٢

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦



انقضاء عقد الكفالة

الأستاذ المساعد عبد الحميد شهاب العبيدي

تمهيد

وردت كلمة الكفالة في لغة العرب بمعان عديدة، فقد وردت بمعنى التحمل والزعامة والضمان فهذه ألفاظ قد ترادفت معانيها. كما وردت الكفالة عند الفقهاء كمصطلح لعقد من العقود بمعان متعددة تدور معظمها حول معنى الضم والانتقال فعلى رأي جمهور الفقهاء ضم ذمة الكفيل الى ذمة المكفول عنه في أصل الدين أو في المطالبة فقط عند الحنفية وذهب ابن حزم وأكثر الأمامية وابن أبي ليلى وابن شبرمة وداود الظاهري وأبو ثور الى معنى الانتقال فالكفالة عندهم نقل الحق من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل على وجه تبرأ منه ذمة المكفول عنه، وعند بعض الإمامية كرأي الجمهور ان كانت الكفالة بأمر المكفول عنه، وان كانت الكفالة بغير أمر المكفول عنه فرأيهم كرأي الظاهرية وأكثر الأمامية.

وعقد الكفالة من العقود التي أباحتها الشريعة الإسلامية لحاجة الناس اليها، ووردت تلك الإباحة في القران الكريم والسنة النبوية المطهرة، وانعقد على إباحتها الإجماع وفعلها الصحابة الكرام وهي ليست من العقود المخصوصة في الشريعة الإسلامية فقط، إنما هي شرع من قبلنا من الديانات.

وعندما أباحت الشريعة الإسلامية عقد الكفالة فقد نظرت اليه باعتباره عقدا فيه من الخير الكثير للدائن حيث يطمئن على دينه عندما كفله الكفيل، وللمدين المكفول عنه حيث

تخف عنه المطالبة باشتراك الكفيل معه في مطالبته أيضا من قبل المكفول له، كما إن فيها مصلحة للكفيل حيث انه متبرع مأجور بعمله هذا في الآخرة فيعطيه الله سبحانه وتعالى الجزاء، وفي الدنيا حيث يكون قد أدى خدمة لكل من المكفول عنه والمكفول له، أما الأول فلما فيه من المساعدة والتالف بين الناس والتضامن فيما بينهم، والثاني لما فيه من التعهد له بضمان حقه دون ان يخاف على ماله من الضياع، لانضمام ذمته الى ذمة الأصيل في التزام الحق. أما صورة الكفالة عند الظاهرية والأمامية الذين يرونها نقل الحق من ذمة الى ذمة فهذا نوع من التبرع الذي حثت عليه الشريعة الإسلامية والإحسان الى الناس بحيث يضمن الكفيل حق المكفول له وتبرأ به ذمة المكفول عنه، ولا ضرر فيها على الكفيل لان العقد من عقود التبرعات فلا يجبر على الكفالة إنما يقبلها تطوعا منه وخيره كثير يستطيع أداء الحقوق عن الناس. وكل هذا في كفالة الدين أو المال أو العين، أما بالنسبة لكفالة النفس والتي يتعهد الكفيل فيها بإحضار من عليه حد أو قصاص، على رأي من يرى جواز ذلك، فان الكفيل يضمن حقوق المكفول له لعدم هروب المكفول عنه المطلوب إحضاره أمام القضاء فيطمئن على حقه، وهو يحقق للمكنول عنه راحة له حيث انه يحبس لو لم يكفله كفيل بذلك وهذا فيه من الفضل والأجر الشيء الكثير، ولذا أباحت الشريعة الإسلامية عقد الكفالة لما فيه من الخير والنفع للفرد والمجتمع الإسلامي.

وللكفالة أركان كبقية العقود، ولكل ركن من أركان الكفالة شروط لابد من توافرها في عقد الكفالة حتى تنعقد صحيحة ملزمة مؤدية للحكمة التي من اجلها شرع هذا العقد، فأول ركن في عقد الكفالة صيغتها ذلك لان العقد أهم ركن من أركان الكفالة وللصيغة شروط من حيث صدور الإيجاب والقبول وكيف يعبر في الصيغة عن الإرادة، صراحة أو كناية وتوافق الإرادتين فعقد الكفالة عقد تبرع لابد فيه من الإرادة، والركن الثاني هو الكفيل وشرط صحة كفالته من حيث أهليته لتلك الكفالة من شروط صحة وشروط نفاذ وكونه منفردا أو متعددا. والركن الثالث المكفول له صاحب الحق في كونه معلوما غير مجهول وله أهلية كاملة ويرضى بالكفالة وهو حاضر أو قد أناب أحدا عنه لحضور مجلس الكفالة، وكونه غير الكفيل وإلا لما كان للكفالة معنى، والركن الرابع للكفالة المكفول عنه وشروطه من حيث كونه معلوما وقادرا على تسليم المكفول به. والركن الخامس المكفول به وكونه دينا لازما أو انه سيؤول الى اللزوم، وان يكون معلوما ومضمونا على المكفول عنه ومقدور التسليم الى الكفيل.

والكفالة أنواع مختلفة فهي من حيث كونها تعود الى المكفول بـه تكون كفالـة مـال وكفالة دين وكفالة أعيان وكفالة منافع وكفالة نفس سواء كان حاضرا أم غائبا وسواء كـان مسلما أو ذميا أو مرتدا. وكفالة بحدود وقصاص. ومن حيث الوصف كفالـة مقيدة بـأجل حال أو مؤجل، ومن حيث العقد كفالة منجـزة وكفالـة مضافـة الـى زمـن المسـتقبل وكفالـة معلقة بشرط أو كفالة مشروطة شرطا شرعيا أو جعليا، والشروط قد تكـون مقترنـة أو قـد علقت بها الكفالة.

وإذا توفرت شروط الكفالة بأنواعها المختلفة وشروط كل ركن من الأركان انعقدت الكفالة صحيحة موافقة للشرع وأنتجت آثارها الشرعية من حيث التزام كل ذي حقق بحقه، وتنشأ علاقات بين أطراف هذا العقد.

وبعد ترتب الآثار الشرعية لعقد الكفالة يؤدي كل من كان عليه حق ذلك الحق الـى من التزم به، وبهذا تنقضي الكفالة حيث أنها عقد شـرعي يبتـدأ وينتهـي، فهـو ليـس أزليـا. ومن المفيد جدا أن ابحث طرق انقضاء الكفالة وزوال أثرها بعد أن أدت المطلوب من هذا العقد من رجوع الحقوق الى أهلها. وتتنوع الكفالة بتنوع الوسائل التي تؤدي الى انقضائها، وسأذكر وسائل انقضاء كفالة النفس مبينا فيها انقضاء كفالة من عليه حد أو قصاص- على رأي من يرى صحة هذا النوع من الكفالة. وكفالة نفس مـن عليـه حـق مـالي أو فـي ذمتـه عيـن، وأول وسـيلة التسـليم سـواء كـان ذلـك التسـليم مـن قبـل الكفيـل أو المكفـول عنــه أو الأجنبي. والوسيلة الأخـرى هـي المـوت ويشـمل مـوت المكفـول عنـه أو مـوت الكفيـل أو المكفول له. والوسيلة الأخرى لانقضاء كفالة النفس الإبراء وكل هذا في الفصل الأول.

أما في الفصل الثاني فسأعرض الى انقضاء كفالة المـال سـواء كـان المـال دينـا أو عينا أو منافع ووسائل انقضاء هذا النوع من الكفالة يكون الوفاء بالحق والإبراء منه سـواء كان الحق معلوما أو غير معلوم، وينقضي هذا النوع من الكفالة بالصلح أيضـا سـواء كـان المصالح الكفيل أو المكفول عنه، وينقضي بالهبة للكفيل أو المكفول عنه وينقضي بالحوالـة سواء كانت الحوالة من الكفيل أو المكفول عنه أو المكفول له. وتنقضي باتحـاد الذمـة بـأن يكون الكفيل وارث المكفول له أو يكون المكفـول عنـه وارث المكفـول لـه. وآخـر وسـائل انقضـاء الكفالة بالمال هو الفسخ أي أن يكفل الكفيل بحق فيسقط ذلك الحق وينفسـخ فتنتهـي الكفالة بالمال.

الفصل الأول

انقضاء الكفالة بالنفس

الكفالة بالنفس نوعان : كفالة نفس من عليه حَدّ أو قصاص، وكفالة نفس من عليه دين أو عين، وهذان النوعان من الكفالة ينتهيان بوسائل خاصة سأعرض اليها بعد بيان شيء عن معنى كل نوع من أنواع هذه الكفالة واختلاف الفقهاء من مشروعيتها، وما يترتب على هاتين الكفالتين بشكل مختصر لكن سأبسط القول في وسائل انقضاء هذين النوعين من أنواع الكفالة وعلى التفصيل الآتي:-

المبحث الأول

كفالة نفس من عليه حد أو قصاص

وهي أن يكفل الكفيل بإحضار بدن من عليه حد أو قصاص الى مكان معين أو الى مجلس القضاء أو مكان الكفالة في وقت محدد مسبقا أو في وقت طلب المكفول له من الكفيل إحضار المكفول عنه.

وقد اختلف الفقهاء في صحة هذا النوع من أنواع الكفالة، فذهب أكثر الفقهاء الى جواز كفالته لكن الكفالة منصبة على إحضاره الى مكان معين أو عند القضاء، وذهب البعض الآخر الى منع صحة هذا النوع من الكفالة، لان القصاص والحد لا يمكن استيفاؤهما من الكفيل باتفاق العلماء فلو جاز هذا النوع من الكفالة لأدى ذلك الى ضياع الحقوق فيهرب المكفول عنه ويسقط الحد أو القصاص عن الكفيل فتضيع حقوق الناس.

واختلف الفقهاء أيضا فيما يترتب على الكفيل من الحقوق على رأي من يرى صحة هذا النوع من الكفالة فقال الحنفية[1] رحمهم الله : لا يجب عليه شيء إلا إحضار المكفول عنه فقط، وذلك لعدم نيابة الكفيل عن المكفول عنه في إقامة الحد عليه أو إجراء القصاص منه، لكن إذا التزم الكفيل الدية أو ارش الجناية إن لم يحضر المكفول عنه فعليه أن يدفع ما التزم به الى المكفول له في حالة عدم إحضار المكفول عنه فتصير الكفالة في مثل هذه

---

(١) فتح القدير ٥/ ٤١٠ حاشية ابن عابدين ٣٧٨/٤ الزيلعي على الكنز ١٤٨/٤.

الحالة كفالة مال لا كفالة نفس، وتصح هذه الكفالة بعد موافقة أولياء المقتول أو من وقعت عليه الجناية في القصاص.

وقال المالكية كقول الحنفية فلا يلزم إلا بإحضاره لكن إن لم يحضره يعاقب تعزيرا. وقال بعض علماء المالكية والشافعية والشيعة الإمامية وعثمان البتي(٢) : بوجوب الدية أو ارش الجناية على الكفيل، وسواء التزم بها في العقد كما قال الحنفية أو لم يلتزم لان هذا النوع من الكفالة لاستيفاء الحق فلا يصح أن تكون الكفالة سببا لضياع الحقوق.

وإذا كانت الكفالة كفالة الدية أو ارش الجناية كانت الكفالة كفالة مال لا كفالة نفس وسأعرض الى أسباب انقضاء كفالة المال في الفصل الثاني. أما على رأي من يرى أنها كفالة نفس فسيأتي من مباحث مستقبلة من هذا الفصل طرق انتهاء وانقضاء الكفالة بالنفس.

المبحث الثاني

كفالة نفس من عليه حق مالي أو عين

وهي أن يكفل الكفيل بإحضار شخص عليه حق مالي أو بيده عين للمكفول له والكفيل يكفل بإحضاره فقط الى مجلس القضاء أو الى مكان محدد في عقد الكفالة أو في مكان الكفالة.

وقد اختلف الفقهاء فيما يترتب على الكفيل في هذا النوع من أنواع الكفالة إن لم يحضر المكفول عنه. فقال الجمهور من الشافعية والحنابلة والمالكية والشيعة الإمامية(٣) : يجب إحضار المكفول عنه فان لم يحضره وجب على الكفيل ما على المكفول عنه من دين أو عوض العين إن تلفت أو مثلها وان انعدم المثل وجبت القيمة إلا إذا اشترط الكفيل في كفالته أن عليه الإحضار فقط دون الالتزام بأي حق آخر، فتنتهي الكفالة أما بإحضاره أو بالعجز عن إحضاره ولا يترتب عليه شيء آخر.

---

(٢) نهاية المحتاج ٤٤٣/٤، الاقناع ٩٣/٣، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٣٣٧/٣، شرح منح الجليل ٢٥٩/٣، اقرب المسالك ١٧١، مستمسك العروة الوثقى ٢٣٨/١١ .

(٣) حاشية ابن عابدين ٣٧٨/٤ فتح القدير ٤١٠/٥ الزيلعي على الكنز ١٤٨/٤.

وقال الحنفية بسقوط الكفالة إن عجز الكفيل عن إحضار المكفول عنه ولا يترتب عليه شيء عوضا عن المال الذي كفل بإحضار المدين به أو عن العين. وان قصر الكفيل حبسه القاضي.

وعلى رأي الجمهور فان الكفالة تكون كفالة مال لا كفالة نفس، وستأتي وسائل انقضاء كفالة المال في الفصل الثاني.

أما كفالة النفس التي عليها حد أو قصاص أو نفس من عليه حق مالي أو عين فان لانتهائها أسباب ووسائل سأعرض اليها فيما يلي :-

المبحث الثالث

التسليم

المكفول به في كفالة النفس بنوعيها نفس من عليه حد أو قصاص أو نفس من عليه حق مالي أو عنده عين للمكفول له هو إحضار الشخص الى مجلس القضاء أو الى مكان متفق عليه في الكفالة أو الى المحل الذي جرت فيه الكفالة عند طلب المكفول له في الوقت المحدد في عقد الكفالة، فإذا سلم المكفول عنه، فقد انقضت الكفالة وانتهى عقدها ولا شيء على الكفيل بعدئذ، لان ما كفل به قد أداه وهو غير مسؤول إلا عن هذا.

وهذا التسليم أما أن يتم عن طريق الكفيل بإحضاره المكفول عنه، وأما أن يكون المكفول عنه هو الذي سلم نفسه الى المكفول له في المكان المحدد، وأما أن يقوم شخص ثالث أجنبي عن عقد الكفالة بإحضار المكفول عنه عند المكفول له، وهذه الصورة قد تكون بتسليم المكفول عنه من قبل شخص أجنبي ثالث بأمر الكفيل فقد استعان الكفيل بهذا الشخص لإحضار المكفول عنه أو يكون تصرفه تصرف فضولي دون تخويل من الكفيل.

وقد يسلم الكفيل المكفول عنه الى المكفول له في الوقت المحدد والمكان المحدد في عقد الكفالة ويمتنع المكفول له من استلام المكفول عنه وقد تكون الكفالة بتسليم المكفول عنه الى شخصين اثنين فيسلمه الى شخص واحد. ففي كل هذه الصور اختلاف للفقهاء سنبين آرائهم في كل جزئية من هذه المسائل المختلفة في المطالب الآتية :-

المطلب الأول

تسليم الكفيل المكفول عنه

تنقضي الكفالة إذا سلم الكفيل المكفول عنه، وهذا لا خلاف فيه، لأنه قد التزم تسليم المكفول عنه بعقد الكفالة فسلمه ووفي بالتزامه فانقضت كفالته والخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة في مكان التسليم، وفي زمنه، وكان يسلم المكفول عنه قبل الموعد المحدد في الكفالة أو في الوقت أو بعده.

كل هذه الصور سنبين الخلاف فيها وعلى التفصيل الآتي :-

١- إذا أطلق عقد الكفالة تحديد مكان التسليم. فقال الشافعية والحنابلة[٤] وجب تسليم المكفول عنه في مكان عقد الكفالة، فان سلمه في غيره فهو كتسليمه في غير المكان الذي عينه، كالسلم لابد من تسليمه في مكان العقد ان أطلق المكان ولم يذكر في عقد السلم.

وقال الحنفية[٥] يبرأ الكفيل بتسليم المكفول عنه في أي مكان يتمكن المكفول له مخاصمة المكفول عنه وسواء سلمه في مجلس القضاء أو في السوق أو أي مصر كان.

٢- إذا حدد مكان التسليم في عقد الكفالة، فلا تنقضي الكفالة إلا بتسليمه في المكان المحدد في العقد وهو قول جمهور الفقهاء، لان التحديد بالمكان الذي ورد ذكره في عقد الكفالة مقصود لفائدة المكفول له، فلو سلم في غير هذا المكان قد لا يستطيع المكفول له من الحصول على حقه منه لأي سبب كان، والشرط في العقد معتبر فيه، كأن لا يجد المكفول له الشهود لإثبات حقه ان سلم في غير المكان المتفق عليه في العقد، وقد يهرب المكفول عنه ولا يتمكن من إمساكه، وهذا يختلف عن تسليم المكفول عنه قبل حلول الأجل المتفق عليه بعقد الكفالة. وذلك لان تسليمه قبل موعد الأجل المتفق عليه فيه منفعة للمكفول له، أما إذا كان التعجيل يلحق ضررا بالمكفول له، فلا يصح تسليمه قبل الوقت المحدد في عقد الكفالة.

---

(٤) المهذب ٣٤٤/١ المغني ٥٥٩/٥ الاقناع ١٨٤/٢ منتهى الارادات ٤١٥ .

(٥) الفتاوي الهندية ١٨١/٣ الاختيار ٢٤١/٢ .

وهذا إذا كان المكان المتفق على التسليم فيه لم تتغير حاله، فلو حدد في عقد الكفالة مكان، وكان بيد المسلمين ثم استلب من قبل غيرهم، فلا يكون التسليم في ذلك المكان، لأنه صار غير أمين وانتفت الفائدة من التسليم فيه فيتفق على التسليم في مكان آخر.

وقال بعض الحنابلة : متى أحضره في أي مكان وفي ذلك الموضع حاكم أو سلطان برأ الكفيل من الكفالة، لان إحضاره في هذا المكان يجعل المكفول له قادرا على استيفاء حقه منه لوجود الحاكم والسلطان، ويمكن إثبات الحجة عليه مع وجودهما. فلم يشترط هؤلاء أن يكون التسليم في المكان الذي حدد في العقد، لان التحديد إنما يراد لتسهيل مهمة استحصال الحقوق ومع وجود الحاكم والسلطان أمكن ذلك فلا فرق عندهم بين الصورتين في وصول الحقوق الى أهلها، وقد يصعب على الكفيل إحضار المكفول عنه في المكان الذي حدده عقد الكفالة مع إمكان الاستيفاء منه في هذا المكان.

وقال القاضي : ان أحضره في مكان آخر غير المكان المحدد في عقد الكفالة، وسلمه الى المكفول له برأ من الكفالة وعمم القول، لان حق المكفول له على الكفيل إحضار المكفول عنه وقد فعل، ولا عبرة -على رأيه- في تحديد المكان في عقد الكفالة. وقال آخرون : إذا وقع على المكفول له ضرر بتسليم المكفول عنه في المكان الآخر لم يبرأ الكفيل بإحضاره المكفول عنه في ذلك المكان وان لم يلحقه ضرر برأ كما لو سلمه قبل الأجل المحدد في عقد الكفالة.

ويظهر إن قول الجمهور هو الراجح وذلك لان التحديد في عقد الكفالة للمكان الذي يسلم فيه المكفول عنه مقصود ولا يجوز إلغاؤه إلا إذا رضي المكفول له بان يكون التسليم في مكان آخر فهو حق له ويريد إسقاطه.

٣- إذا كان المكفول عنه محبوسا وقت حلول اجل التسليم بحيث لا يتمكن الكفيل من إحضاره، فهذا الحبس لا يخلو أما أن يكون عند الحاكم، وهنا يسلم الكفيل المكفول عنه محبوسا بالحق الذي بحقه عليه، ويبرأ الكفيل بذلك التسليم، لان المكفول له يستطيع اخذ حقه من المكفول عنه فيسجن له بحقه عليه إن كانت محكوميته الأولى التي حبس بسببها قد انقضت مدتها، وان لم تكن عليه محكومية حبس بالحق المدعى عليه به أو حق المكفول له.

أما إذا كان المكفول عنه محبوسا وقت حلول اجل التسليم عند غير الحاكم فلا يلزم الكفيل تسليم المكفول عنه محبوسا، لان هذا يؤدي الى عدم تمكن المكفول له من استيفاء حقه من المكفول عنه إلا إذا صدر أمر من الحاكم يمكن الكفيل من إخراج المكفول عنه وتقديمه الى المحاكمة ثم يرده الى من كان محبوسا عنده[٦].

٤- إذا كفل رجل بنفس رجل لاثنين فقام بتسليم المكفول عنه الى أحدهما برأ من حق من سلمه اليه ولم يبرأ من حق الآخر، لأنه قد كفل لهما لا لأحدهما كما لو كفل لهما ما عليه من دين فأدى دين أحدهما لم يبرأ من دين الثاني، وإذا تكفل لهما به فأبراه أحدهما برأ من حقه فقط ولم يبرأ من حق الآخر.

٥- إذا تعدد الكفلاء كأن يكفل ثلاثة نفس رجل واحد للمكفول له، فان لم يكن أحدهم قد كفل الباقين، فاحضر أحد الكفلاء المكفول عنه وسلمه الى المكفول له برأ من سلمه فقط ولم يبرأ الآخران، لان الذي سلم المكفول عنه لم يكفل الكفلاء.

وان كفل الكفلاء الثلاثة بإحضار المكفول عنه الى المكفول له وكفل كل من الكفلاء للكفيلين الآخرين وقام أحد الكفلاء بتسليم المكفول عنه الى المكفول له برأ الجميع، لان الذي سلم كان كافلا للكفيلين الآخرين وهو وكيل عن صاحبه في الإتيان به وتسليمه وقد كان ذلك منه فيبرأ الجميع.

والراجح في هاتين الصورتين هو ما يراه الشافعية[٧] وهو انه متى آتى به أحدهم برأ الآخرون منه، لان حقه الإحضار وقد أحضره فيبرأوا جميعا، كما لو كفلوا دينا فاداه أحدهم.

٦- إذا احضر الكفيل المكفول عنه وسلمه الى المكفول له في الزمان والمكان المحددين فاستلمه المكفول له انقضت الكفالة، وكذلك إذا سلمه اليه، وامتنع المكفول له من استلام المكفول عنه ويبرأ الكفيل من كفالته لأنه أدى الحق الذي عليه، أما ان المكفول له رفض الاستلام فهذا ليس من حقه وسواء أشهد الكفيل على التسليم أم لم يشهد. الا إذا كان امتناعه لسبب واضح يرتب ضررا على المكفول له باستلام المكفول عنه كأن

---

(٦) شرح منح الجليل ٢٧٢/٣ الشرح الكبير ٣٤٤/٣ المدونة الكبرى ١٠٤/١٣ المغني ٥٥٩/٥ الاقناع ١٨٤/٢ المهذب ٣٤٤/١ الفتاوي الهندية ١٨١/٣ .

(٧) المهذب ٣٤٤/١ .

تكون هناك جهة حائلة ظالمة لأخذ الحق من المكفول عنه، ففي هذه الصورة لا تنقضي الكفالة، وعلى الكفيل تسليم المكفول عنه في وقت آخر، لان الكفالة لضمان الحقوق لا لتضييعها.

٧- إذا قام الكفيل بتسليم المكفول عنه الى المكفول له في المكان المحدد في عقد الكفالة وفي زمانها انقضت الكفالة وبرأ الكفيل. وان قام بتسليمه قبل الزمان المحدد في عقد الكفالة، فان ذمة الكفيل تبرأ وتنقضي الكفالة لأنه قد عجل الحق قبل اجله وفيه منفعة للمكفول له بسرعة حصوله على حقه، أما اذا كان التعجيل في زمان قبل الزمان المحدد في عقد الكفالة وكان فيه ضرر على المكفول له جاز للمكفول له عدم قبول تسليم المكفول عنه اليه، ولا تنقضي الكفالة بهذا التسليم لوجود الضرر، ويبقى الحق في تسليمه في الزمان المحدد في عقد الكفالة[٨].

المطلب الثاني

تسليم المكفول عنه نفسه

حق التسليم في كفالة النفس على المكفول عنه، فالأصل إن المكفول عنه يجب عليه تسليم نفسه في المكان والزمان المحددين في عقد الكفالة وبهذا يخلص الكفيل من مسؤوليته أمام المكفول له وعلى المكفول عنه ان يؤدي حقوق الناس دون ان يلحق بهم ضررا خاصة وان الكفيل متبرع بكفالته تسهيلا على المكفول عنه والمكفول له وحقه أن يخلص نفسه من تلك الكفالة دون ضرر يلحق به.

فإذا قام المكفول عنه بتسليم نفسه الى المكفول له في الزمان والمكان المحددين في عقد الكفالة ولم يكن هناك حائل أو ضرر من استيفاء الحق منه واشهد عليه انه دفع نفسه اليه من كفالة فلان لي لا من حق آخر، انقضت الكفالة وبرأت ذمة الكفيل منها سواء في ذلك ان سلم المكفول عنه نفسه من غير أمر الكفيل أو أمره الكفيل فقال له : سلم نفسك الى المكفول له وخلصني مما كفلتك به ففعل ذلك.

---

(٨) المهذب للشيرازي ٣٤٤/١، البحر الزخار ٧٤/٥، المدونة الكبرى ١١٦/١٣، منتهى الارادات ص٤١٥، الاقناع ١٨٤/٢، الشرح الصغير ٢٣/٤، الاختيار ٢٤١/٢، الفتاوي الهندية ١٨٣/٣، مغنى التاج ٢٠٤/٢، شرح منح الجليل ٢٧٢/٣، الشرح الكبير ٣٤٤/٣ ، المغني ٥٥٩/٥ .

أما اذا سلم نفسه في مكان لا يستطيع المكفول له اخذ الحق منه أو يلحقه الضرر بذلك فلا تنقضي الكفالة ولا قيمة لهذا التسليم لان التسليم يراد لا لذاته إنما لانه سبب في وصول الحق الى أصحابه، فان لم يكن كذلك فلا فائدة منه.

المطلب الثالث

تسليم الأجنبي المكفول عنه

الأجنبي هو الشخص الذي ليس طرفا في عقد الكفالة، فقد يقدم أجنبي على تسليم المكفول عنه الى المكفول له في المكان والزمان المحددين في عقد الكفالة، وقد يكون بإذن من الكفيل وقد يكون بغير إذن الكفيل.

فان سلم الأجنبي بإذن الكفيل انقضت الكفالة وبرأ الكفيل، لان الأجنبي وكيل عن الكفيل وقد وصل الحق الى أهله وهو تسليم المكفول عنه الى المكفول له ولا حق للمكفول له رفض استلامه فان رفض واشهد الأجنبي على التسليم انقضت الكفالة أيضا فلا فرق في أن يسلم الكفيل المكفول عنه أو أن يقوم بالتسليم نائبه أو وكيله.

أما اذا سلم الأجنبي من غير أذن الكفيل كان تصرفه تصرف فضولي فلا يجبر المكفول له على القبول بذلك التسليم وان رفض فلا تنقضي الكفالة ويبقى الحق بذمة الكفيل وان قبل المكفول له الاستلام من الأجنبي غير المأذون انقضت الكفالة لحصول المقصود وهو التسليم.

المبحث الرابع

الموت

انقضاء الكفالة قد يكون بإحضار من عليه حد أو قصاص وقد يكون بإحضار من عليه دين دون الالتزام بالدين، وقد يكون بالإحضار وإلا فهو كافل الدين الذي عليه وقد يموت المكفول عنه وقد يموت الكفيل وقد يموت المكفول له، وفي ذلك تفصيل سأعرض اليه فيما يأتي :-

المطلب الأول

موت المكفول عنه

المكفول عنه هو الذي ثبت عليه الحق والكفالة بإحضاره، فإذا كانت الكفالة كفالة نفس بإحضاره فقط فبموت المكفول عنه تنقضي الكفالة ويبرأ الكفيل لسقوط المحل المعقود عليه، ولان الكفيل لم يكفل المال إنما كفل بإحضار من عليه الحق فقط والإحضار زال بزوال الواجب إحضاره فإذا ذهب المحل ذهب ما عقد عليه.

وقال بعض الشافعية : يلزمه ما على المكفول به من دين، وذلك لأنه وثيقة، فإذا مات من عليه لزم أن يستوفى الدين فيها كالرهن، والرأي الأول ارجح لان الكفيل لم يكفل المال إنما كفل بالإحضار فقط والتزامه مقيد بذلك لا يتعداه الى غيره.

أما إذا كانت الكفالة بمن عليه حد أو قصاص فتنقلب الكفالة الى دية أو ارش الجناية فيضمن الكفيل في هذه الحالة، لأنه كفل من عليه حد أو قصاص وهو يعلم إمكان انقلاب ذلك الى الدية أو ارش الجناية.

أما إذا كانت الكفالة بنفس من عليه دين فان لم يحضره لم يلتزم بالدين، فلا يلزم الكفيل بشيء عند موت المكفول عنه، لأنه التزم الإحضار فقط لا الدين، وأما إذا كانت الكفالة بنفس من عليه الدين وان لم يحضره يدفع الدين الذي عليه، فان الكفيل لا تبرأ ذمته ولا تنقضي الكفالة بموت المكفول عنه إنما يلتزم بسداد الدين لأنه موجب عقد كفالته التي كفل بها[٩].

المطلب الثاني

موت الكفيل

إذا كانت الكفالة كفالة نفس من عليه حد أو قصاص -على رأي من يرى صحتها- أو كانت الكفالة بإحضار من عليه دين أو في ذمته عين للمكفول له، وكان ذلك بدون الالتزام بالدين أو العين التي في ذمته، أو بالتزام الدين أو العين عنه، فبموت الكفيل تسقط الكفالة بالنسبة لمن كان عليه حد أو قصاص لكن لو لزمته الدية أو ارش الجناية على قول

---

(٩) المهذب ٣٤٤/١ مغني المحتاج ٢٠٤/٢ الاختيار ٢٤١/٢ الفتاوي الهندية ١٨٣/٣ الشرح الصغير ٢٣/٤.

من يقول بها على خلاف بين الفقهاء مر ذكره، فان ذلك يلزم في مال الكفيل المتوفي ويكون من جملة ديونه ويأخذ مع الغرماء من تركة الكفيل المتوفى.

وان كانت الكفالة كفالة نفس من عليه دين أو في ذمته عين، وكان الكفيل قد كفل بالإحضار فقط، فبموت الكفيل تسقط الكفالة وتنقضي على رأي من يرى انه غير ملزم إلا بالإحضار وبعد موته تنقضي الكفالة ولا يلزم الورثة بإحضار المكفول عنه بعد وفاة الكفيل. أما على رأي من يرى أن الدين أو العين يلتزم بها الكفيل وان كفل بالإحضار فقط، فان الدين يؤخذ من تركته أما العين فتؤدي من قبل الورثة وإلا دفعوا من التركة مثلها أو قيمتها إن انعدمت المثلية.

وأما إذا كفل الكفيل بإحضار المكفول عنه وإلا ضمن الدين أو العين فان ذلك يلزم الورثة وان مات الكفيل مورثهم لأنها ثبتت في ماله وتعتبر من جملة الديون التي تخرج من التركة ويحاصص الغرماء في التركة.

المطلب الثالث
موت المكفول له

المكفول له هو صاحب الحق في عقد الكفالة على كل من الكفيل والمكفول عنه وموته لا يسقط حقه على الناس، لان الموت لا يسقط حقوق الناس، إنما تصير تلك الحقوق الى ورثته الشرعيين فتورث عنه كاملة، فيكون من حق الورثة الرجوع على الكفيل وعلى المكفول عنه بالشروط وبالطرق المعلومة وقد اختلف الفقهاء في مطالبتهم الكفيل أولا أو يجوز لهم مطالبة كل من الكفيل والمكفول عنه أو البدء بمطالبة المكفول عنه أولا، وفي كل أنواع الكفالة سواء كانت الكفالة كفالة نفس من عليه حد أو قصاص، فللورثة حق مطالبة الكفيل أو المكفول عنه بإحضار من عليه حد أو قصاص وعلى خلاف بين الفقهاء في ضمان الدية أو ارش الجناية على رأي من يرى انهما ملزمان بها. أو كانت الكفالة كفالة نفس من عليه دين أو في ذمته دين فيطالب الورثة بإحضار تلك النفس وإلا ضمن الكفيل الدين أو العين على رأي من يرى جواز ذلك بشرط ذكره في العقد أو عدم ذكره من إن الكفيل ضامن ان لم يحضر المدين.

وان كان الكفيل قد أوصى قبل موته بالمال المتحصل من الكفالة الى شخص ما فقد اختلف الفقهاء في دفع ذلك المال الى الموصى له أو يدفع الى الورثة والورثة هم الذين يدفعونه الى من أوصى له، والفرق بين الصورتين إن من يرى دفع المال الى الموصى لهم فانهم يستحقون المال الموصى به سواء كان ثلث المال أو أكثر أو اقل وعلى رأي من يرى انه يسلم الى الورثة فهم يدفعونه من الثلث وان كان أكثر من الثلث فالورثة أحرار في أن يجيزوا ما زاد على الثلث أو عدم إجازته[١٠].

المبحث الخامس

الإبـــراء

الكفالة بالنفس، كما مر ثلاث صور أن يكفل بإحضار من عليه حد أو قصاص، وهذه الكفالة على رأي من يرى صحتها قد تؤول الى الدية أو ارش الجناية، على خلاف بين الفقهاء. أو أن يكفل بإحضار من عليه دين أو في ذمته عين دون التزام الدين، أو أن يكفل بإحضار من عليه دين وان لم يحضره يلزمه الدين.

وإبراء المكفول عنه من الحق يستلزم إبراء الكفيل معه، لأنه أصل والكفيل فرع فإذا ابرأ الأصل برأ الفرع، وان ابرأ الفرع أي الكفيل، فلا يلزم منه إبراء المكفول عنه، وإنما يبقى الحق عليه، والإبراء قد يكون بغير عوض، وقد يكون بشرط دفع المال.

وان كان الإبراء للكفيل فهو يتنوع بالأنواع الثلاثة لهذه الكفالة. فان كان الإبراء بشرط العوض ففي ذلك تفصيل :

١- إذا كانت الكفالة كفالة النفس بإحضار أو دفع المال أو العين فيجوز أن تربط براءة الكفيل بشرط المال، فإذا قال له : اكفل بإحضاره، وان لم أحضره ادفع الدين الذي عليه، فيجوز إبراء الكفيل من الكفالة، بشرط العوض، فلا يحضره ويدفع مالا للمكفول له فتصح، وكذلك إذا كانت الكفالة في إحضار من عليه حد أو قصاص وانقلب الى دية أو ارش الجناية، فعلى نفس الصورة.

٢- إذا كانت الكفالة كفالة النفس بالإحضار فقط دون الالتزام بما عليه من الدين فاقتران هذا النوع من الكفالة بالشروط يختلف باختلاف الشرط، فان جاء الشرط مخالفا

---

(١٠) شرح منح الجليل ٢٧٢/٣ مغنى المحتاج ٢٠٤/٢ المبسوط ١٦٣/٢٠ الاختيار ٢٤١/٢ .

لمقتضى الكفالة ولا ملائمة بينهما زالت البراءة والشرط، أو كان الشرط مما لا تأثير له عليها جازت البراءة وسقط الشرط، ولابد من بيان الصور التي يكون الإبراء فيها بشرط العوض فهي حالات ثلاثة :-

الحالة الأولى : يبرأ ويبطل الشرط : كما إذا تكفل الكفيل بنفس رجل، فأبرأه المكفول له على مبلغ من المال جازت البراءة وبطل الشرط، ولا يجب عليه المال، ولو أداه كان له حق الرجوع فيه، وذلك لان الكفالة إن كانت بالنفس فلا تكون بمال ولا تؤول الى المال بحال، فهذا شرط مجرد حتى لا يوصف بأنه ملكه، والاعتياض عنه بالمال لا يصح بخلاف العتاق والطلاق بجعل، فانه اعتياض عن ملك، فالنكاح لا يثبت الا بمال على الرأي الراجح، فيجوز الاعتياض عن إزالته بالمال أيضا، وحق كفالة النفس لم يثبت بالمال ابتداء قط، حتى لو اخذ منه مالا ليكفل له بنفس المكفول عنه لا يصح، فكذلك لا يصح التزام المال عوضا عن الإبراء

الحالة الثانية : تجوز البراءة والشرط. كمن يكفل بنفس رجل وبما عليه من الدين، فشرط المكفول له على الكفيل أن يدفع الدين ليبرأه من كفالة النفس والإحضار، جازت البراءة والشرط فيجوز له اخذ المال مقابل كفالة المال، وقد اسقط المكفول له كفالة النفس، فجاز ذلك تبرعا.

الحالة الثالثة : لا تجوز البراءة ولا الشرط. كمن يكفل بنفس رجل ويشترط المكفول له على الكفيل أن يدفع مالا ويرجع به علما المكفول عنه فيكون ذلك باطلا. لان الشرط مخالف لمقتضى العقد، حيث إن العقد يقتضي التسليم فقط دون المال، والبراءة مع الشرط الفاسد باطلة لانتفاء الملائمة اتفاقا.

الفصل الثاني

انقضاء كفالة المال

تنقضي كفالة المال بوسائل متعددة، وقد اختلف الفقهاء في هذه الوسائل وقبل الخوض في وسائل انقضاء كفالة المال، لابد من مقدمة نبين فيها معنى المال وما تصح كفالته منه وما لا تصح، فالمال عند الفقهاء قد يكون ديونا أو أعيانا أو منافع وسأبين هذه الأنواع الثلاثة بصورة مختصرة قبل الخوض في وسائل انقضاء كفالة المال :

المال : كل شيء يمكن للإنسان أن يتملكه ويدخره لوقت الحاجة وان ينتفع به على الوجه المعتاد، وزاد الحنفية شرط أن يكون محرزا. وكفالة المال : هي الالتزام بما على المكفول عنه من مال، والوفاء به إن لم يف به الملتزم الأصلي، وهو المكفول عنه، والمال الذي يصح ضمانه على أنواع ثلاثة : الديون والأعيان والمنافع :

١- **كفالة الديون** : للدين في اللغة معان متعددة تدل في مجملها على القهر والغلبة وفي اصطلاح الفقهاء : ((وصف شرعي يظهر أثره في المطالبة بما يقتضيه)) وعرّفه أبو حنيفة ((الأداء الشاغل للذمة))، فالدين مال حكمي واجب في ذمة المدين ويكون بدلا عن مال مقرض أو متلف من قبله أو بأي سبب من الأسباب الموجبة لثبوته. وكفالة الدين أوسع أنواع الكفالة، حتى إن بعض الفقهاء قد عد الكفالة في الدين فقط دون غيره، والدين قد يكون صحيحا، وهو الذي لا يسقط إلا بالأداء أو الإبراء، أما الدين غير الصحيح، وهو الذي يسقط بدون ذلك كنفقة الزوجة، فقد اختلف الفقهاء في صحة كفالته.

٢- **كفالة الأعيان**: الأعيان أنواع ثلاثة، أعيان مضمونة بنفسها، وأعيان مضمونة بغيرها وأعيان غير مضمونة، لا بنفسها ولا بغيرها.

أ- أعيان مضمونة بنفسها : وهي الأعيان التي يجب ردها بعينها إن كانت موجودة فان تعذر ردها لتلفها أو هلاكها وجب رد مثلها إن كان لها مثل، أو رد قيمتها عند تعذر المثل كالعين المغصوبة والمبيع بيعا فاسدا.

وكفالة العين المضمونة بنفسها جائزة برد العين أو المثل أو القيمة إن تعذر المثل كما هي على الأصيل.

ب- أعيان مضمونة بغيرها : وهي الأعيان التي يجب تسليمها ما دامت موجودة فإذا هلكت أو تلفت فلا يجب تسليم مثلها أو قيمتها، لأنها معلقة على سبب ضمان كالكفالة بعين المبيع قبل قبضه، فهي مضمونة بالثمن، والكفالة بعين المرهون وهي بيد المرتهن فهي مضمونة بالقيمة عند الجمهور وبأقلهما عند الحنفية.

وكفالة هذين النوعين من الأعيان جائزة على رأي الجمهور، وذلك لأن رد العين المضمونة تصح الكفالة بها، وان كفل المثل أو القيمة، فهو ثابت في الذمة أيضا لعموم قول رسول الله ﷺ ((الزعيم غارم)) وقبل ذلك في الآية الكريمة ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا

بالعقود﴾[١١]. وخالف بعض فقهاء الشيعة الإمامية، فلم يجوزوا الكفالة في الصورتين، ففي الاولى أي الكفالة بعين المبيع قبل قبضه لان العين بيد المكفول عنه، ولا تنتقل الى ذمة الكفيل وذلك لان الكفالة عندهم انتقال الحق من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل على وجه تبرأ منها ذمة المكفول عنه. بينما معنى الكفالة عند الجمهور ضم ذمة الكفيل الى ذمة المكفول عنه في أصل الدين، وعند الحنفية في المطالبة فقط دون ثبوت أصل الدين. أما في الصورة الثانية وهي الكفالة بعين الرهن والمرهون بيد المرتهن فمنعوها أيضا لأنه ضمان ما لم يجب بعد وهو غير صحيح عندهم.

والصواب صحة الكفالة في هذا النوع من الأعيان، وهو رأي الجمهور لعموم النصوص الدالة على ذلك، وغاية الأمر انهم يرون الكفالة انتقال الحق من ذمة الى ذمة، والكفالة بهذا النوع مخالف للمصطلح عندهم فقط فلا يمنع صحتها، أما تعليلهم المنع لأنه ضمان ما لم يجب بعد فهذا غير راجح، بل الراجح صحة ضمانه لعموم النصوص فهو حق يثبت في الذمة مستقبلا.

ج- أعيان غير مضمونة لا بنفسها ولا بغيرها : وهي الأعيان التي يطلق عليها الفقهاء لفظ الأمانات كالوديعة ومال المضاربة والشركة وغير ذلك، وكفالة هذه الأعيان لا تصح إلا إذا علقت على سبب الوجوب من تعد أو تفريط، بمعنى إن هذه الأموال لا تضمن عند تلفها، لان يد من كانت عنده يد أمانة، واليد الأمينة لا تغرم إلا إذا تعدت أو فرطت في الحفاظ على هذه الأموال، وعليه لا تصح كفالة هذه الأعيان الا على سبب الوجوب، وهذا رأي الجمهور، لان الأعيان لا تثبت في الذمة، وإنما تكون موجودة في الخارج عند من كانت تحت يده والكفالة ضم ذمة الى ذمة والواحد لا يكون في مكانين مختلفين، وقد أجاز بعض فقهاء الإمامية من المتأخرين منهم تلك الكفالة، لان العين موجودة في الخارج ووجودها فيه حقيقي ويمكن أن توجد في الذمة ووجودها فيها اعتباري، ولا مانع أن يكون للعين وجودان حقيقي واعتباري.

ورد الجمهور إن العين المرهونة مثلا يطلب ردها بعينها فلا يستطيع الكفيل أخذها من المرتهن عنده، لان المرتهن إذن له بوجودها عنده، إلا إذا علقت على سبب الوجوب من تعد أو تقصير فيجوز كفالتها.

---

(١١) سورة المائدة ، آية ١.

٣- كفالة المنافع : اختلف الفقهاء في اعتبار المنافع أموالا أو عدم اعتبارها فمن الفقهاء من رأى إن المنافع أموالا، لان الأموال لا تراد إلا لمنافعها، ومنهم من لم يعتبر المنافع أموالا، لان المال ما يمكن ادخاره والمنافع ليست كذلك. وبناء على هذين الاعتبارين اختلفوا في صحة كفالة المنافع أو عدم صحة كفالتها.

فذهب الجمهور الى صحة كفالة المنافع، لأنها مضمونة مطلقا، وهي من جملة أموال الناس المتقدمة، فلا فرق بينها وبين الأعيان، وذهب بعض المتقدمين من فقهاء الحنيفة الى عدم صحة كفالتها، لان المنافع ليست أموالا، فالمال ما تميل اليه النفس ويدخر والمنفعة لا تدخر، لكن ذلك غير مسلم، لأن النفس تميل الى المنافع كما تميل الى المال، لا بل ان المال يراد لمنافعه، أما الادخار فهو من وضع الفقهاء في تعريف المال وليس دليلا قطعيا على إن المنافع ليست أموالا.

ويرى بعض متأخري الحنفية التفصيل، فصححوا كفالة المنفعة في الوقف ومال الصغير أو منفعة بيت المال أو منفعة مال معد للاستغلال، ومنعوا الكفالة في غير هذه المنافع وأشباهها. ورأي الجمهور له وجاهته ويتفق مع ما عليه مجريات الأمور(١٢).

الفصل الثالث

صور الكفالة بالمال

كفالة المال لها صور أربع فقد تكون كفالة مال في ذمة المكفول عنه للمكفول له، وهي أهم أنواع كفالة المال، وكفالة نفس من عليه حد أو قصاص -على رأي من يرى صحة هذا النوع من الكفالة، فإذا لم يحضر تلك النفس فعلى رأي من يرى وجوب الدية أو ارش الجناية يكون هذا النوع من الكفالة كفالة مال، وكفالة عين عند المكفول له فتنقلب الى مال عند تلف العين وعدم وجود المثل، وكفالة نفس من علية مال أو عنده عين، فعلى رأي من يرى وجوب دفع المال أو العين تكون الكفالة كفالة مال.

وسأعرض الى هذه الأنواع من الكفالة، وهي كفالة المال، ثم بعدئذ اعرض الى وسائل انقضاء هذا النوع من الكفالة في فصل مستقل وعلى التفصيل الآتي :

---

(١٢) فتح القدير ٤٢٩/٥/٤٣٠ بدائع الصنائع ٦/٥ المبسوط ٥١/٢٠ شرح الزيلعي على الكنز ١٦٠/٤ العناية شرح الهداية ٤٢٩/٥

المبحث الأول

كفالة المال

كفالة المال أن يقول الكفيل للمكفول له اكفل مالك من مال في ذمة المكفول عنه أؤديه لك في الوقت المحدد بكذا وفي المكان الفلاني. وقد اختلف العلماء في الوقت الذي تؤدي فيه الكفالة، اهو وقت حلول الأجل على المكفول عنه، أم يصح أن تكون الكفالة في وقت يحدد بين الكفيل والمكفول له فقد يكون قبل اجل حلول الدين وقد يكون بنفس الأجل وقد يكون بعد أجل حلول الدين على رأي كثير من الفقهاء. كما إن الفقهاء قد اختلفوا أيضا في المحل الذي يجب تسليم المال فيه فقد تكون الكفالة قد قيدت مكان التسليم أو يكون التسليم في مجلس القضاء أو يكون المكان الذي انعقدت فيه الكفالة. كما اختلف العلماء أيضا في رجوع الكفيل على المكفول عنه بما تمت الكفالة به، فهل يرجع أم لا يرجع ؟ وإذا رجع فبأي شيء يرجع الكفيل على المكفول عنه، واختلفوا في الوقت الذي يصح فيه الرجوع أهو قبل أداء الكفيل ما كفل به أم بعد الأداء. ويمكن أن يكون الأداء من قبل الكفيل أو المكفول عنه أو أن يكون من قبل شخص أجنبي وهو أداء الفضولي. وقد تكون الكفالة بأمر المكفول عنه والأداء بأمره وقد تكون الكفالة بأمر المكفول عنه والأداء ليس بأمره وقد تكون الكفالة من غير أمر الكفيل والأداء بأمره، ولكل صور من هذه الصور أحكام اختلف الفقهاء فيها وليس هنا محل تفصيل كل هذه الأمور. وإنما المراد بيان الكفالة بالمال فقط لننتقل بعدئذ الى وسائل انقضاء الكفالة بالمال في الفصل الرابع.

المبحث الثاني

كفالة نفس من عليه حد أو قصاص

اختلف الفقهاء في صحة كفالة من عليه حد أو قصاص، فقال بعضهم بعدم صحة كفالة من عليه حد أو قصاص، لان هذا يؤدي الى ضياع حقوق الناس فالحد لا يقام على الكفيل إن لم يحضر المكفول عنه، كما لا يقتص من الكفيل وذهب الجمهور الى صحتها إذا رضي بها ورثة القتيل أو من وقعت عليه الجناية. فإذا احضر الكفيل المكفول عنه لاقامة الحد أو إجراء القصاص منه في مجلس القضاء أو في مكان معين في عقد الكفالة أو في مكان الكفالة، فقد برأت ذمته، وان لم يحضره تكون الدية عليه أو ارش الجناية.

وهذا قول بعض علماء المالكية والشافعية والشيعة الإمامية وعثمان البتي[١٣] وسواء التزم ذلك الكفيل في العقد أم لا. لان كفالة من عليه حد أو قصاص إنما تكون لاستيفاء الحق الذي عليه، ولا يجوز أن تكون الكفالة سببا لضياع الحقوق عند عدم إمكان اقامة الحد أو القصاص على المكفول عنه، كما إن الكفيل إذا دفع الدية أو ارش الجناية عاد بذلك على المكفول عنه.

فعلى هذا القول ستكون هذه الكفالة من نوع الكفالة بالمال والأسباب التي تنقضي بها الكفالة نفس أسباب ما تنقضي بها الكفالة بالمال أصلا وسيأتي ذلك.

أما على رأي الحنفية[١٤] فان الكفالة بنفس من عليه حد أو قصاص لا تؤول الى كفالة المال لأنه التزم إحضار المكفول عنه فقط فان استطاع إحضاره انتهت الكفالة وان لم يستطع فليس عليه شيء إلا انه إن قصر في إحضاره حبسه القاضي.

وقال المالكية كقول الحنفية في عدم ترتب الدية أو ارش الجناية عليه، لكنه يقرر إن لم يحضر المكفول عنه، فيكون قول المالكية مثل قول الحنفية في عدم ترتب مال على هذا النوع من الكفالة، فلا يعنينا رأيهم هنا لأننا بصدد بيان أسباب انقضاء الكفالة بالمال.

المبحث الثالث

كفالة العين

كفالة العين : هي إن يكفل الكفيل عينا عند المكفول عنه تعود الى المكفول له، فعلى الكفيل أن يأخذ العين من المكفول عنه ويسلمها الى المكفول له، وبهذا تنقضي الكفالة بتفصيل سيأتي ذكره.

ويمكن أن يقوم المكفول عنه بتسليم العين التي تحت يده الى صاحبها المكفول له فتبرأ ذمة الكفيل من الكفالة وتبرأ ذمة المكفول عنه أيضا. وان سلم المكفول عنه العين الى الكفيل فتلفت برأت ذمة المكفول عنه والكفيل ضامن لها ان تلفت بتعد أو تقصير من الكفيل وان لم يكن تلفها بتعد أو تقصير منه فانه لا يضمن وعلى المكفول عنه تسليم مثلها

---

(١٣) الشرح الكبير والدسوقي ٣٣٧/٣ شرح منح الجليل ٢٥٩/٣ نهاية المحتاج ٤٤٣/٤ الاقناع ٩٣/٣ مستمسك العروة الوثقى ٢٣٨/١١ .

(١٤) فتح القدير ٤١٠/٥ الزيلعي على الكنز ١٤٨/٤ ابن عابدين ٣٧٨/٤ .

أو قيمتها ان لم يوجد المثل، وذلك لان يد الكفيل يد أمانة على تلك العين لا يضمن إلا بالتعدي أو التقصير.

وان تلفت العين في يد المكفول عنه فعليه مثلها ان كان لها مثل أو قيمتها ان انعدم المثل. وهناك خلاف بين الفقهاء في رجوع الكفيل على المكفول عنه فيما أدى من مثل أو قيمة على رأي من يرى رجوع الكفيل بما أداه على المكفول عنه وأما على رأي الظاهرية والإمامية الذين يرون عدم رجوع الكفيل بما أداه فلا يرجع.

المبحث الرابع

كفالة نفس من عليه دين أو في ذمته عين

قد يكفل الكفيل بإحضار نفس من عليه دين أي مال في ذمته أو يكفل نفس من في ذمته عين، فهذا له صورتان : ان يكفل بإحضار من عليه دين أو في ذمته عين على ان لا مال عليه بل عليه الإحضار فقط، فهذا ان تعذر عليه إحضار المكفول عنه فلا شيء عليه بعدئذ من الحقوق المالية وهذا باتفاق الفقهاء. وان كانت كفالته مطلقة دون ان يذكر فيها هذا الشرط فقد اختلف الفقهاء فيما يترتب على الكفيل :-

فإن كان مكان المكفول عنه مجهولا غير معلوم بطلت الكفالة، وان كان مكانه معلوما، فقد اختلف الفقهاء في الحق المترتب على الكفيل.

فقال الشافعية والحنابلة والمالكية والشيعة والإمامية[١٥] : يجب على الكفيل ان يحضر المكفول عنه في المكان المتفق على احضاره فيه أو الى مجلس القضاء، فان لم يفعل ولم يحضره وسواء أهمل أو لم يهمل، وجب على الكفيل ما على المكفول عنه من دين أو عوض العين الملتزم بإحضارها، لأنه إنما وجب إحضاره لتسديد الدين أو تسليم العين الى مالكها، فتكون الكفالة على رأي هؤلاء كفالة بمال لا بنفس فتدخل فيما نحن بصدد بحثه وهو انقضاء كفالة المال.

لكن ان اشترط الكفيل في كفالته انه لا يكفل إلا بإحضار نفس من عليه مال أو عنده عين، فان تعذر عليه إحضاره فلا شيء عليه بعد ذلك فلا يغرم شيئا وبالتالي فان

---

(١٥) نهاية المحتاج ٤٤٣/٤ الاقناع ٩٣/٣ شرح منح الجليل ٢٥٩/٣ مستمسك العروة الوثقى ٢٣٨/١١ .

الكفالة هذه لا تكون كفالة مال وإنما كفالة نفس وهذا ما لا يعنينا بحثه هنا فقد مر بحثه سابقا.

وقال الحنفية ان تعذر عليه إحضاره فلا شيء عليه سواء ذكر الشرط السابق أم لم يذكر. لأنه لم يكفل الا بإحضاره الى مجلس القضاء أو الى مكان معين فان استطاع ذلك أحضر المكفول عنه وان عجز فلا شيء عليه، وحينئذ تكون الكفالة كفالة نفس وليست كفالة مال وهو ما لا يعنينا في فصلنا هذا.

الفصل الرابع

انقضاء الكفالة بالمال

هذه صور الكفالة بالمال، وان انقضاء الكفالة بالمال يأخذ صيغا متعددة فقد تنقضي الكفالة بإيفاء المال من قبل المكفول عنه أو الكفيل، وقد يبرأ المكفول له المكفول عنه أو الكفيل ويكون الإبراء مؤقتا أو معلقا على شرط، وإبراء من معلوم أو مجهول قدره وللإبراء صيغة لابد من مراعاتها، كما يمكن أن تنقضي الكفالة بالصلح على مال أو بهبة المال للمكفول عنه أو الكفيل، وقد تنقضي الكفالة بإحالتها من قبل المكفول عنه أو الكفيل، وهذه الحالات تقتضي شيئا من التفصيل لاختلاف الفقهاء فيها وعلى التفصيل الآتي :-

المبحث الأول

الوفــاء

الكفالة عند جمهور الفقهاء ضم ذمة الى ذمة في المطالبة أو في أصل الدين وعلى رأي الظاهرية والإمامية وبعض الفقهاء ممن يرى رأيهم بأنها نقل الدين من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل على وجه تبرأ منه ذمة المكفول عنه، وعلى رأي بعض فقهاء الشيعة الإمامية، إن كانت الكفالة بأمر المكفول عنه، فإن الدين ينتقل الى ذمة الكفيل فإذا دفع الكفيل ما كفل به للمكفول له رجع الكفيل بما اداه على المكفول عنه، لان الكفالة كانت بأمر المكفول عنه أو بإذنه، وان لم تكن بأمره ولا بإذنه لا يرجع الكفيل بشيء على المكفول عنه.

وقد يدفع الدين شخص لا علاقة له بالكفالة أصلا ولا تبعا، وبهذا يحل محل الدائن الأصلي أي المكفول له، فلا تنقضي الكفالة وصار الحق بين المكفول عنه والكفيل وهذا الشخص الثالث الذي حل محل المكفول له على الاختلاف في اثر الكفالة على المتعاقدين.

وكذلك تنقضي الكفالة بدفع المكفول عنه الدين الى المكفول له، وهذا على رأي جمهور الفقهاء، وعلى رأي الإمامية الذين يفرقون بين أن تكون الكفالة بأمر المكفول عنه أم لا. أما على رأي الظاهرية وأكثر الإمامية فان المكفول عنه لا يؤدي ما تمت الكفالة عليه لبراءة ذمته بالكفالة، فكأن الكفيل قد التزم الدين وبرأت ذمة المكفول عنه فلا يدفع شيئا إنما الذي يدفع هو الكفيل دون أن يرجع على المكفول عنه عندهم وان دفع المكفول عنه فكما يدفع الفضولي الذي لا شأن له بالكفالة.

وان دفع الكفيل فان الكفالة تنقضي بين الكفيل والمكفول له وكذلك بين المكفول له والمكفول عنه، لان الكفالة كانت لإعادة الحقوق الى أهلها وقد عادت، لكن الكفيل الذي دفع المال المكفول به الى المكفول عنه يرجع بما دفع من المال على المكفول عنه على رأي الجمهور، وعلى رأي بعض الإمامية الذين يعتبرون اذن المكفول عنه أو أمره للكفيل بالكفالة يجعل للكفيل الحق في الرجوع الى المكفول عنه إذا دفع المال المكفول به. وعلى رأي الظاهرية وأكثر الشيعة الإمامية لا يرجع الكفيل على المكفول عنه، وان أدى المال المكفول به لان الكفالة عندهم انتقال الحق من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل على وجه تبرأ منه ذمة المكفول عنه فلا يرجع بشيء. وان دفع الفضولي فقد مر الكلام بعدم انقضاء الكفالة.

المبحث الثاني

الإبـــراء

لقد اختلف الفقهاء في معنى الإبراء، فقال بعضهم الإبراء إسقاط الدين أو الحق أو العين أو الحد أو القصاص أو الدية عمن وجبت عليهم سواء كان الإسقاط عن الكفيل أو الكفلاء في حالة تعددهم أو كان الإسقاط عن المكفول عنه. ومن الفقهاء من يرى الإبراء تمليك لمن ابرأ من الحق أو الدين، وينبني على اختلافهم في معنى الإبراء آثار ستذكر أثناء شرحنا لذلك.

ويكون الإبراء بصيغ متعددة وله أنواع متعددة أيضا من حيث كونه مؤقتا أو غير مؤقت كما انه يتنوع بتنوع الشخص الذي تم إبراءه من الحق الذي عليه، وسأعرض الى هذا في المطالب الآتية :-

المطلب الأول

صيغ الإبـــراء

يكون الإبراء بصيغة تدل عليه كقوله ابرأتك أو أعفيتك أو ما يدل عليه ووقع الخلاف بين الفقهاء في لفظ (برئت من المال) ولم يقل اليّ.

فأكثر الفقهاء على انه إقرار منه بالقبض أو الوفاء، لان المعنى يفيد ان ذلك يدل على انه سلمه ووفاه حقه، وهذا هو المعهود في العرف والعادة وهو الإيفاء.

وقال محمد بن الحسن الشيباني من الحنفية وفقهاء المالكية والحنابلة(١٦) : هو بمنزلة ابرأتك فهو إبراء وليس وفاء. لان هذا اللفظ يحتمل الوجهين الوفاء والإبراء فيحمل على الإبراء، ومن أراد حمله على الأداء فعليه الدليل.

والحق ان المرجع في ذلك الى عرف الناس وعادتهم إن لم يقم دليل زائد على إرادة أحد المعنيين، فان كان المكفول له موجودا سألناه عن المعنى الذي أراده أيريد الإبراء أم الوفاء ؟ وان كان غائبا فكتبه في صك فكذلك. وان لم يكن هذا ولا ذاك صار الى عرف الناس وعادتهم ويحمل اللفظ على أحد المعنيين عرفا وعادة.

المطلب الثاني

تأقيت الإبـــراء

قد يبرأ المكفول له الكفيل أو الكفلاء إن تعددوا أو إبراء المكفول عنه إبراء مؤقتا أي تأجيل مطالبته بالحق الى أجل مسمى، وقد يكون الإبراء غير مؤقت بوقت وإنما إسقاط الحق عمن تعلق في ذمته، ولكل نوع من هذين الأنواع صور لابد من بيانها على التفصيل الآتي :-

---

(١٦) شرح الزيلعي على الكنز ١٥٧/٤ حاشية ابن عابدين ٣٨٣/٤ نهاية المحتاج ٢٠٢/٢ شرح منح الجليل ١٧٢/٣ .

أ- الإبراء المؤقت :

وهذا النوع من الإبراء يكون بتأجيل استيفاء الدين اذا حل اجله، كأن يقول المكفول له للمكفول عنه أو للكفيل أو لكليهما : ابرأتك أو ابرأتكما سنة، فلا حق للمكفول له المطالبة بالمكفول به الا بعد السنة، وبانقضاء السنة يعود الحق كما كان على المكفول عنه والكفيل. وفي الحقيقة ليس هذا إبراء إنما هو تأجيل استيفاء الدين سنة فهو تأجيل أكثر منه إبراء، لان الإبراء كما مر إسقاط الحق أو تمليكه وهنا لم يبرأ منه.

ب- الإبراء غير المؤقت :

وهذا النوع من الإبراء يكون مطلقا عن التأجيل والإضافة الى المستقبل فيحصل الإبراء بمجرد الدلالة عليه قولا أو فعلا، وتسقط المطالبة عن المكفول عنه والكفيل، وهذا النوع من الإبراء يحتاج الى شيء من التفصيل لتعدد صوره وعلى الشكل الآتي :-

١- إبراء معلق : وهو ان يعلق المكفول له إبراء لكل من المكفول عنه والكفيل أو أحدهما ويعلق ذلك على شرط من الشروط، كأن يقول : إذا جاء الغد فأنت بريء، أو إذا مت فأنت بريء من الدين الذي في ذمتك، وقد اختلف العلماء في تعليق الإبراء بالشروط فمن الفقهاء من أجاز ذلك ومنهم من منع.

أما المجيزون تعليق الإبراء بالشروط، فهم الذين يرون الإبراء إسقاطا محضا يصلح ان يعلق بكل شرط كالاعتاق. وأما المانعون لتعليق الإبراء بالشروط، فهم الذين يرون الإبراء تمليك للمدين ما في ذمته، وفصل هؤلاء القول فلم يبقوا قولهم على العموم فقالوا: يجوز تعليق الإبراء بالشروط التي فيها نفع للمكفول له، وتعارف الناس على التعامل بها، كأن يقول له : إذا متّ فأنت بريء من الدين الذي عليك لأنه يكون بمثابة الوصية، والوصية فيها اجر للموصي، فهي صدقة له بعد موته فيصح تعليق الإبراء بهذا النوع من الشروط.

أما المانعون من تعليق الإبراء بالشروط فقد بينوا الشروط التي لا يجوز التعليق عليها، كأن يعلق الإبراء على شرط لا منفعة فيه للمكفول له، ولم يتعارف الناس عليه، كأن يقول المكفول له للمكفول عنه أو للكفيل : إذا طلع الفجر فأنت بريء، فلا يصح التعليق لعدم الفائدة ولعدم تعامل الناس بهذا النوع من الإبراء.

٢- إبراء مطلق : وهو أن يكون الإبراء غير مقيد بأي قيد يفيد التأجيل أو التعجيل أو التعليق، وهذا النوع من الإبراء يحتاج الى شيء من التفصيل، ويندرج تحت هذا النوع من الإبراء نوعان سأعمد الى تفصيلهما في المطلبين القادمين.

المطلب الثالث

الإبـــراء من الحق المعلوم

وهو إبراء من الحق الملتزم بالعقد والمبين فيه جنس الحق وقدره وصفتـه، ويتنـوع بتنوع من اسقط عنه الحق، وقد يقع الإبراء من المكفول له عن الكفيل وقد يقع الإبراء عن جميع الكفلاء في حالة تعددهم، كما قد يقـع الإبـراء للمكفـول عنـه وتختلـف وجهات نظـر الفقهاء باختلاف من أُبرأ من الحق.

فان ابرأ له الكفيل وكان واحدا، انقضت الكفالة بالنسبة للكفيل أما سقوط الحـق عـن المكفول عنه بإبراء الكفيل، فان المكفول عنه لا يبرأ مما في ذمته من الحق لما في الإبراء من معنى الإسقاط، وسقوط الحق عن الكفيل لا يستلزم سقوطه عـن المكفـول عنـه، وهذا رأي جمهور الفقهاء، لأن الكفالة عندهم ضم ذمة الى ذمة في أصل الدين أو المطالبة، أمـا على الظاهرية وأكثر الامامية فالمكفول عنه قد برأت ذمتـه بمجـرد كفالـة الحق الـذي فـي ذمته، لان الكفالة عندهم انتقال الحق من ذمة المكفول عنـه الـى ذمـة الكفيـل بالكفالـة. أمـا على رأي من يرى من الامامية شرط الإذن والأمر بالكفالة فان ذمة المكفول عنـه لا تـبرأ بإبراء الكفيل ان كانت الكفالة بأمره وان لم تكن الكفالة بأمره فرأيهم كرأي بقيـة الاماميـة، فلا حق في ذمة المكفول عنه.

أما اذا تعدد الكفلاء فلا يخلو الحـال أمـا ان تكـون كفـالتهم كفالـة انفراديـة أو كفالـة اشتراك، فان كانت الكفالة كفالة اشتراك وهي ان يكفل كل كفيل الكفيل الذي قبله، فإن أبـرأ المكفول له الكفيل الأول برأ جميع الكفلاء، لان الكفيل الثاني قد كفـل الكفيـل الأول فعندمـا برأت ذمة الكفيل الأول برأت ذمة الكفيل الثاني الـذي كفلـه لان كفالـة الأول أصـل وكفالـة الثاني فرع ولا نتصور بقاء الفرع مع براءة الأصل. وان ابرأ المكفول له الكفيل الثاني برأ الكفيل الثاني والثالث أما الكفيل الأول فلم تبرأ ذمته من الكفالة لان براءة الفـرع لا تقضـي براءة الأصل وهكذا.

وان تعدد الكفلاء وكانت كفالتهم كفالة اشتراك وهي ان يشترك عدد من الكفلاء بكفالة حق واحد لمكفول له واحد دفعة واحدة مرة واحدة، فان ابرأ المكفول له أحد الكفلاء برأ لوحده في نصيبه من الحق الذي كفل به دون بقية الكفلاء الا ان يشترط في ذلك في عقد الكفالة، أي ان يقال يشترك الكفلاء ولا يبرأ أحد منهم لوحده إنما يبرأ الجميع أو يؤاخذ الجميع، وهذا رأي جميع الفقهاء في كفالة الانفراد أو الاشتراك وسواء كان الرأي رأي من يرى الكفالة ضم ذمة الى ذمة في أصل الحق أو ضمها في المطالبة أو من يقول بانتقال الحق الى ذمة الكفيل أو الكفلاء.

أما اذا أبرأ المكفول له المكفول عنه دون الكفيل فالخلاف بين الفقهاء مبني على أصل عقد الكفالة، فعلى رأي الجمهور الذين يرون الكفالة ضم ذمة الى ذمة في الحق أو المطالبة، فالدين ثابت في ذمة المكفول عنه أصالة والمطالبة تبع لذلك فإبراء المكفول عنه من الحق الذي بذمته إبراء الكفيل، لان التزام الكفيل بالحق تبع لالتزام المكفول عنه به، فلا يبقى الفرع مع انعدام الأصل، وسواء كان الكفيل واحدا أو تعدد الكفلاء.

أما على رأي الظاهرية وأكثر الامامية ومن قال بقولهم والذين يرون الكفالة نقل الحق من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل على وجه تبرأ منه ذمة المكفول عنه فابرأ المكفول عنه لا يستلزم إبراء الكفيل فيبقى الحق في ذمة الكفيل، لان الإبراء لم يصادف حقا فذمة المكفول عنه بريئة بمجرد الكفالة قبل الإبراء فيبقى الحق في ذمة الكفيل.

رد المكفول عنه الإبراء : اذا رد المكفول عنه الإبراء على المكفول له ارتد وبقي الحق على المكفول عنه لرد الإبراء وهذا رأي جمهور الفقهاء، أما على رأي الظاهرية والشيعة الامامية، فلا قيمة لرده، لأنه لاحق عليه أصلا فقد برأت ذمته بمجرد الكفالة.

لكن ما اثر ذلك على الكفيل ؟ أتبرأ ذمته أم تبقى مشغولة بالحق الذي كفل به ؟ يرى بعض الفقهاء عدم براءة ذمته، لأنه بالكفالة قد انشغلت ذمته وتبقى مشغولة بذلك ما بقيت الكفالة في حق الأصل المكفول عنه، لان الكفيل فرع على المكفول عنه وعلى رأي الظاهرية وأكثر الشيعة الامامية تبقى ذمته مشغولة بالحق لما مر.

ويرى جمهور الفقهاء ان ذمة الكفيل تبرأ بإبراء المكفول عنه، وان رد المكفول عنه الإبراء، فلا اثر على الكفيل في بقاء ذمته مشغولة، لان المكفول عنه قد اسقط عنه الحق، وإسقاط الدين عن المكفول عنه تبرع من المكفول له ويكون بذلك إسقاط للحق عن الكفيل فلا رجوع عليه من باب أولى.

واذا مات المكفول عنه فأبرأه المكفول له بعد موته، ورد الورثة الإبراء فهل يرتد أم لا؟. اختلف العلماء في ذلك فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف الى ان ردهم للإبراء صحيح فيرتد بردهم، لان الحق قد ورثوه وهم أحرار في رد الإبراء. لان إبراءه بعد موته إبراء لورثته فيرتد بردهم له، بخلاف رد المكفول عنه حال الحياة لا الورثة غير مطالبين بالدين وهو حي ولم يرد الإبراء.

وقال محمد بن الحسن الشيباني : لا يرتد الإبراء بردهم فهو بمنزلة ما لو أبرأه في حال حياته فمات قبل الرد. ويرد على قول محمد بن الحسن ان ذلك قياس مع الفارق لان إبراءه وهو حي ولم يرد ذلك، فمات قبل الرد لا يقاس عليه رد الورثة بعد موت المكفول عنه، لأن الحق صار لهم بالموت بخلاف الصورة الأولى.

المطلب الرابع

الإبــراء من الحق المجهول

قد يرد الإبراء دون تحديد للحق الذي بذمة المكفول عنه فهو مجهول غير معلوم كأن يقول المكفول له للكفيل أو للمكفول عنه : أنت بريء من الدين الذي في ذمتك أو كفلت به والدين في الذمة غير معلوم. قد اختلف الفقهاء في صحة الكفالة بالمجهول فمنهم من أباحها ومنهم من منعها، لان الكفالة إثبات حق في الذمة بعقد فيحتاط لها فلا بد من معلومية ذلك الحق.

أما الإبراء بالمجهول من الحق فهو مبني على اختلاف الفقهاء في صحة الكفالة بالمجهول، لا بل الخلاف هنا أكثر من خلافهم في صحة الكفالة بالمجهول وذلك لان الإبراء أما إسقاط أو تمليك. فان قيل هو إسقاط فقد صح إسقاط المجهول، وهذا قول أبي حنيفة ومالك وان قيل : انه تمليك لم يصح إسقاط المجهول، لأن البراءة تتوقف على الرضا، والرضا غير معقول مع الجهالة وهذا ظاهر مذهب الامام الشافعي واحمد بن حنبل[١٧].

(١٧) فتح العزيز شرح الوجيز ٣٧٠/١٠ نهاية المحتاج ٤٢٨/٤ كفاية الاخيار ٢٧٧/١ .

المبحث الثالث

الصـلـح

الصلح هو دفع مال الى المكفول له عوضا عـن الحق الـذي لـه، وقد يقـوم الكفيـل بدفع ذلك المال ليبرأ ذمته مـن الكفالـة، وقد يقـوم المكفـول عنـه بدفـع المـال لإبـراء ذمتـه المشغولة بالمال المكفول به على رأي الجمهور ولإبراء الكفيل ممـا كفل بـه، وقد يكـون المال المدفوع أكثر من الحق أو مساويا له أو أقل منه كما يمكن ان يكـون المـال المدفـوع من جنس الدين أو من غير جنسه. فلا بد من معرفة هذا كله وما يترتب عليه من الحقوق لان بذلك تنقضي الكفالة.

فاذا وقعت المصالحة بين المكفول عنه وبين المكفول لـه دون ذكـر أي شـرط مـن الشروط وقعت المصالحة صحيحة على رأي جمهور الفقهاء، لأن المصالحة تتضمن وفـاء لبعض الحق وإسقاطا للباقي فتبرأ ذمة المكفـول عنـه أصالـة وذمـة الكفيـل تبعـا، وتنقضـي التزاماتها تجاه المكفول له، لأن الحق سقط عن الأصيل سقط عن الكفيل فهو تبع له، وهـذا في المصالحة بمال أقل من الحق الذي في ذمـة المكفـول عنـه أمـا اذا كـان المـال المدفـوع بمقدار الحق الثابت فلا يسمى صلحا بل هو دفع عين الحق وان كـان المـال المدفـوع أكثر من الحق الذي عليه فكذا الحال. حيث ان الكفالة عند جمهور الفقهاء ضم ذمة الى ذمة فـي أصل الدين أو المطالبة. أما على رأي الظاهرية وأكثر الامامية الذين يـرون الكفالـة انتقـال الحق من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل على وجه تبرأ به ذمة المكفول عنه، فمصالحـة المكفول عنه المكفول له لا تصح وبالتالي فلا تـبرأ ذمـة الكفيـل مـن كفالتـه، لان الحـق قد انتقل من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل وليس في ذمـة المكفـول عنـه حـق الا اذا حمـل تصرف المكفول عنه ومصالحته كتصرف الفضولي الذي لا دخل له بالكفالة ولا علاقة لـه بها فيستحق المكفول عنه الذي صالح المكفول له بالرجوع على الكفيل بالمـال الـذي دفعـه فلا تنقضي الكفالة بالنسبة للكفيل وانما حـل المكفـول عنـه الـذي صـالح محـل المكفـول لـه بالحق الذي دفعه له.

فان ذكر في الصلح شرط - فقد يشـترط بـراءة كـل مـن المكفـول عنـه والكفيـل أو يشترط براءة ذمة المكفول عنه فقط أو براءة ذمة الكفيل فقط، ففي الحالة الاولى يـبرأ كـل من المكفول عنه والكفيل، وفي الحالة الثانية تبرأ ذمة المكفول عنه أصالة وذمة الكفيل تبعا

فبراءة الأصيل تستلزم براءة التابع. وفي الحالة الثالثة تبرأ ذمة الكفيل فقط لاشتراط ذلك دون ذمة المكفول عنه، لأن سقوط الحق عن الكفيل لا يستلزم سقوطه عن المكفول عنه، فسقوط الحق عن الفرع لا يقتضي سقوطه عن الأصل، والمكفول له بعد ذلك مخير باخذ مجموع دينه من المكفول عنه أو يأخذ بدل الصلح من الكفيل وتسقط الكفالة بناء على ذلك.

واذا صالح الكفيل المكفول له، فهو أما ان يضيف المصالحة الى الحق الثابت في ذمة المكفول عنه لتبرأ ذمة المكفول عنه وتبرأ ذمة الكفيل تبعا، وهذا على رأي الجمهور الذين يرون الكفالة ضم ذمة الى ذمة في أصل الدين أو المطالبة، أما على رأي من يرى انتقال الحق من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل على وجه تبرأ منه ذمة المكفول عنه، فلا يصح الصلح على رأيهم لأنه صادف ذمة خالية من أي حق عليها فيبطل الصلح.

وأما ان يضيف المصالحة الى ما هو ثابت في ذمته أي الكفيل فتبرأ ذمة الكفيل وتنقضي الكفالة لأدائه ما التزم به ولا تبرأ ذمة المكفول عنه لعدم سقوطها في حقه. وهذا كما مر على رأي الجمهور أما على رأي الظاهرية وأكثر الامامية فان ذمة المكفول عنه بريئة بالكفالة لا بالمصالحة لانتقال الحق الى ذمة الكفيل بالكفالة.

وفي رجوع الكفيل على المكفول عنه بما صالح به وهو على رأي الجمهور فهناك تفصيل لابد من الاشارة اليه بشكل مختصر. فاذا كفل الكفيل بمال، ثم أدى الحق الذي التزمه الى المكفول له جاز له الرجوع على قول جمهور الفقهاء، ويرجع بالمال الذي دفعه دون زيادة أو نقصان ان كان قد دفع نفس قدر المال الذي كفل به وهذا ليس من باب الصلح انما هو سداد الدين الذي كفل به.

وان دفع الكفيل مالا أكثر مما كفل به فلا يرجع الكفيل على المكفول عنه الا بالمال الذي كفل به ولا يرجع بالزيادة، لان المكفول له هو صاحب الحق لا يحق له المطالبة بأكثر من الدين، فلا يكون الكفيل اقوى من صاحب الحق المكفول له، وانما يستحق الكفيل على المكفول عنه ما كفل به فتبرعه بالزيادة لا تلزم المكفول عنه وهذا ليس صلحا.

وان دفع الكفيل مبلغا أقل من الدين الذي في ذمة المكفول عنه وهذا هو الصلح، فقد اختلف الفقهاء فيما يرجع به على المكفول عنه وعلى التفصيل الآتي :-

١- يرجع بأقل الأمرين : وهو قول الجمهور من الشافعية والحنابلة والمالكية والزيدية والشيعة الامامية وهو فريق من الشيعة الذين يرون جواز رجوع الكفيل على المكفول

عنه بما دفع أو اقل الأمرين ان كانت الكفالة بأمر المكفول عنه وبأذنه والدفع كان بامره أيضا فهذا الفريق من الامامية يرى رجوع الكفيل بما أداه على المكفول عنه.

ومن قال برجوع الكفيل بأقل الأمرين جعل ذلك سواء صالح بمال من جنس المال أو دفع ما لا ليس من جنسه، كأن دفع ثيابا عوضا عن دنانير، فإذا كانت قيمة الدين عشرة دنانير فصالحه على ثوب قيمته خمسة دنانير رجع الكفيل بالدنانير الخمسة فقط، ولا يرجع بعشرة وهي قيمة ما كفل به. وان دفع الكفيل ثوبا قيمته خمسة عشر دينارا عن دين قيمته عشرة دنانير، فانه يرجع بعشرة دنانير فقط فهي أصل الدين، لان الكفيل قد تبرع بالزيادة فهي ليست واجبة على المكفول عنه فيغرمها.

٢- يرجع الكفيل على المكفول عنه بما يتخير المكفول عنه بين ما دفعه الكفيل وبين ان يدفع ما كفل به الكفيل، وهو رأي الاباضية، فأن أراد المكفول عنه دفع ما كفل به الكفيل جاز له ذلك كما نص عليه في عقد الكفالة، لانه بهذا يكون قد دفع أصل الكفالة فتبرأ ذمته بهذا الدفع. وان شاء دفع ما أداه الكفيل الى المكفول له فكانه اقر الكفيل بما دفعه للمكفول له وان كان فيه زيادة، وان سامح المكفول له الكفيل كأن أخذ منه ناقصا أو رديئا أو أقل من الأصل، فان الكفيل لا يرجع به الى المكفول عنه.

٣- يرجع بما كفل : وهو رأي الحنفية، وذلك لان المال يجب للكفيل على المكفول عنه بحكم الكفالة كما وجب للمكفول له على الكفيل بها -وان الاداء يتأخر حتى يدفع الكفيل ما كفل به الى المكفول له- فإذا أدى الكفيل ما كفل به استحق ذلك المبلغ على المكفول عنه، وان أدى خلاف الدين رجع بما كفل لا بما أدى، كأن أدى عن صحاح مكسرة وعن جياد زيوفا فقد تجوز له المكفول له بذلك، فلا يسقط حق الكفيل عن المكفول عنه ثم ان الكفيل قد ملك الدين بالأداء فيصير كالمالك نفسه فيرجع بنفس الدين، كما ان المكفول له ليس له ان يطالب الا بما كفل له، فكذلك من نزل منزلته وهو الكفيل بعد الأداء يرجع بما كفل.

والحق ان الكفيل قد التزم الوفاء بالحق بعقد الكفالة فصار المال عليه، كما هو على المكفول عنه، وكما يجب للمكفول له مطالبته واخذه منه، لذا لا يرجع الكفيل الا بعد الاداء، وحينئذ قد ملك ما أدى، لذلك نزل منزلة المكفول له، والمكفول له لا حق له في المطالبة الا بالحق الذي له، فاذا وفى الكفيل ما عليه في عقد الكفالة فقد وفى بما التزم به بعقد الكفالة وأمضى أصلها فيرجع بمبلغ ما كفل به وأداه.

هذا كله اذا تم الصلح بجنس ما أدى فاذا صالح الكفيل بغير جنس الدين فالغرم قد حصل والكفيل قد ملك الملتزم به بعقد الكفالة، وقد أداه الى المكفول له فانزل منزلة المكفول له لذا كان له أخذ الدين الملتزم به لحلول الكفيل محل المكفول له بمطالبة المكفول عنه بموجب عقد الكفالة.

المبحث الرابع

الهـبة

من أسباب انقضاء الكفالة هبة المكفول له الحق الذي له بذمة المكفول عنه والكفيل، والهبة فيها معنى التمليك والإسقاط، وأثر انقضاء الكفالة بالهبة يأخذ طريقة هبة ذلك الحق.

فأن وهب المكفول له المال المكفول به الى الكفيل، انقضت الكفالة وبرأت ذمة الكفيل من الحق الذي كفل به، على خلاف بين فقهاء المسلمين في مسألة اشتراط قبول الكفيل الهبة أو عدم قبولها فمن الفقهاء من قال لا يشترط قبوله لانها اسقاط وقال الاخرون يشترط قبوله لان فيها معنى التمليك ولا يجوز ادخال شيء في ملكه دون رضاه.

أما رجوع الكفيل على المكفول عنه بما كفل به فالجمهور على رجوعه لان الهبة كانت للكفيل لا للمكفول عنه وسقوط الحق عن الكفيل وهو فرع لا يؤثر في سقوطه عن المكفول عنه لانه أصل فيبقى الحق للكفيل بالرجوع على المكفول عنه بما كفل وينوب الكفيل عن المكفول له في استحقاق مبلغ الكفالة.

أما على رأي الظاهرية وأكثر الامامية فلا يرجع الكفيل بشيء وان وهب له المال لان ذمة المكفول عنه قد برأت بالكفالة قبل الهبة.

وان وهب المكفول له المال المكفول به الى المكفول عنه سقط الحق عن المكفول عنه، كما يسقط الحق عن الكفيل لانه فرع وسقوط الحق عن المكفول عنه الأصل فهو ضرورة سيسقط عن الكفيل وهو فرع فتنقضي الكفالة، وهذا رأي جمهور الفقهاء الذين يرون الكفالة ضم ذمة الى ذمة في أصل الدين أو المطالبة، فلا تبرأ ذمة أحدهما الا بإبراء الأصل لكن اذا برأ الفرع فلا يستلزم ذلك براءة الأصل. وهذا هو قول بعض الامامية الذين يفرقون بين أن تكون الكفالة بأمر المكفول عنه والأداء بأمره فعندهم في مثل هذه

الصورة لا تبرأ ذمة المكفول عنه انما تبقى مشغولة بالحق فرأيهم في هذه الصورة كرأي جمهور الفقهاء.

أما على رأي الظاهرية والشيعة الامامية ممن يرون انتقال الحق الى ذمة الكفيل على وجه تبرأ منه ذمة المكفول عنه فان هبة الدين من قبل المكفول له للمكفول عنه توجب رجوع المكفول عنه على الكفيل بما كفل وينوب المكفول عنه مناب المكفول له بهبة المال اليه وذمته ليست مشغولة بأي حق بعد الكفالة لبراءة ذمته من الدين فيستحق المكفول عنه بهذا رجوعه على الكفيل بما كفل فكأنه شخص أجنبي لا دخل له بالكفالة وذمة الكفيل لا تبرأ من الحق الذي كفل به بهبة الدين للمكفول عنه لما في الهبة من معنى التمليك فكأن المكفول له قد ملك ما كفل به الكفيل للمكفول عنه فيستحق الرجوع عليه.

وعلى الخلاف الذي ذكرته آنفا فالصدقة تشبه الهبة في أحكامها هنا وعلى نفس الخلاف الذي مر، لان الصدقة بمنزلة الأداء لما فيها من معنى التمليك وإسقاط.

المبحث الخامس

الحوالة

يمكن ان تكون الحوالة بأن يحيل الكفيل المكفول له على شخص آخر، وان يحيل المكفول عنه المكفول له على شخص اخر، أو يحيل المكفول له الدين الذي تمت الكفالة به لشخص أجنبي له بذمة المكفول له حق بمقدار الدين المكفول به.

فاذا أحال الكفيل المكفول له على شخص آخر وقبل المكفول له بتلك الاحالة انقضت الكفالة عن الكفيل ورجع بالمبلغ الذي أحال به على المكفول له على رأي جمهور الفقهاء وعلى رأي بعض الامامية الذين يرون رجوع الكفيل بما كفل وأدى علة المكفول عنه ان كانت الكفالة بأمره وبأذنه. أما على رأي الظاهرية وأكثر الامامية فليس له حق الرجوع، لان ذمة المكفول عنه قد برأت بالكفالة فلم يبق عليه حق.

وأما اذا أحال المكفول عنه المكفول له بمبلغ الكفالة ورضي المكفول له بذلك سقطت الكفالة عن المكفول عنه والكفيل على رأي جمهور الفقهاء وعلى رأي بعض الامامية ان كانت الكفالة بأمر المكفول عنه. أما على رأي الظاهرية وأكثر الامامية فان المكفول عنه قد أحال المكفول له وليس في ذمة المكفول عنه أي حق لسقوط الحق عنه

بالكفالة. فان أحال المكفول عنه المكفول له رجع بما أحال على الكفيل لان تصرفه تصرف الاجنبي، وناب المكفول عنه مناب المكفول له فيحق للمكفول عنه الرجوع الى الكفيل بما احال.

وهذا اذا بقيت الإحالة قائمة حتى سدد الدين، فإذا مات المحال عليه مفلسا فحينئذ تعود الكفالة كما يعود الدين الأصلي تبعا له.

وأما اذا أحال المكفول له الدين الى شخص له بذمته حق يساوي ما أحاله به، وكانت الإحالة على المكفول عنه، فلا يطالب الكفيل بشيء، لانه إنما التزم عن المكفول عنه للمكفول له، وعندما أُحيل الدين لغير المكفول له سقطت الكفالة لالتزام الكفيل للمكفول له دون غيره.

واذا كانت الحوالة مؤقتة، فأن الكفيل يبرأ مؤقتا، لانه اذا تعذر استيفاء الحق بالحوالة المقيدة تبطل الحوالة فتعود المطالبة على الكفيل حينئذ بما كفل.

المبحث السادس

اتحاد الذمة

تنقضي الكفالة باتحاد الذمة ولها صورتان :

١- ان يموت المكفول له وينحصر ارثه بالمكفول عنه، لان الدين يعود الى المكفول له، فتنقضي الكفالة، فيكون مكفولا له وعنه.

٢- ان يموت المكفول له وينحصر إرثه بالكفيل، لانه حينئذ مطالب ومطالب له وهذا على رأي الجمهور أما على رأي الظاهرية وأكثر الامامية فأن الكفيل يدفع للمكفول عنه بما كفل لان المكفول عنه ناب مناب المكفول له لإرثه للحق الذي عليه والكفيل متبرع بكفالته فلا تبرأ ذمته بإنحصار إرث المكفول له في المكفول عنه.

ورأي الجمهور في الصورة الثانية ان الكفيل يرجع على المكفول عنه بمبلغ الكفالة لقاء الحق في ذمة المكفول عنه فيرجع الكفيل الوارث بمبلغ الكفالة عليه.

أما على رأي الظاهرية وأكثر الامامية فتنقضي الكفالة ولا يرجع الكفيل على المكفول عنه بشيء لان ذمة المكفول عنه قد برأت بالكفالة.

كل هذا اذا انحصرت الورثة بالكفيل أو المكفول عنه، اما اذا لم تنحصر فيهما بأن كان معهما ورثة آخرون غيرهم، لم يبرأ الا بمقدار حصته فقط وكذلك الرجوع أيضا.

المبحث السابع

الفسخ

لا يتم الفسخ بثمن البيع في عقد الكفالة الا بما يأتي :

١- اذا تكفل بثمن البيع، وفسخ عقد البيع الذي نشأ عنه الدين المكفول به ثم أقال المتعاقدان البيع فزال العقد الأصلي فسخا فسقطت الكفالة.

٢- انفساخ العقد مما يوجب فسخة كاستحقاق الدين أو رده بعيب أو بخيار الشرط، فأن عقد الكفالة ينتهي بهذا الفسخ وتزول المطالبة عنه تبعا لذلك أو انفساخه بانقضاء المدة التي شرطها الكفيل أو التي اضاف اليها التزامه أو بتحقيق الشرط الفاسخ أو عدم تحقق الشرط الواقف فهذه الامور جميعها تؤدي الى انفساخ عقد الكفالة لعدم تحقق الأثر المقصود منها لانتفاء سبب الوجوب(١٨).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر

١- القرآن الكريم

٢- الجامع لاحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الطبعة الثانية، ٦٧١هـ.

٣- روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، لمفتي بغداد شهاب الدين السيد محمود شكر الآلوسي، ١٢٧٠هـ.

٤- مجمع البيان في تفسير القرآن، للشيخ ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ٥٤٨هـ.

٥- الجامع الصحيح مسند الترمذي بشرح الامام ابن العربي المالكي، الطبعة الاولى.

٦- سبل السلام لمحمد بن اسماعيل الصنعاني، ١١٨٣ هـ.

---

(١٨) الفتاوي الهندية ١٨٤/٣ المبسوط ٩٥/٢٠ شرح منح الجليل ١٧٢/٣ الاختيار ٢٤١/٢ مغني المحتاج ٢٠٤/٢.

٧- سنن ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني، دار إحياء الكتب، ٤٧٥ هـ.
٨- السنن الكبرى لاحمد بن الحسين البيهقي، ٤٥٨هـ.
٩- سنن المصطفى -سنن أبي داود- لأبي داود سليمان بن الأشعث الأسدي، ٢٧٥هـ.
١٠- سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي.
١١- صحيح البخاري لمحمد بن اسماعيل البخاري المطبوع بهامش فتح الباري، ٢٥٦هـ.
١٢- صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، ٢٦١هـ.
١٣- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لاحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، ٨٥٢هـ.
١٤- مسند ابن حنبل للامام احمد بن حنبل الطبعة الاولى، ٢٤١ هـ.
١٥- نصب الراية لاحاديث الهداية لعبد الله بن يوسف الزيلعي، الطبعة الاولى.
١٦- نيل الاوطار لمحمد بن علي الشوكاني الطبعة الثانية، ١٢٥٠هـ.
١٧- لسان العرب لمحمد بن بكر بن منظور المصري، الطبعة الاولى ٧١١ هـ.
١٨- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ٨١٧هـ.
١٩- اصول البزدوي لعلي بن محمد بن الحسين البزدوي، ٤٨٢هـ.
٢٠- التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود بن محمود البخاري، ٧٤٧ هـ.
٢١- الموافقات لابراهيم بن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي، ٧٩٠هـ.
٢٢- الوجيز في اصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان.
٢٣- الام لمحمد بن ادريس الشافعي، ٢٠٤هـ.
٢٤- الاقناع في خل ألفاظ ابي شجاع لشمس الدين محمد بن احمد الشربيني.
٢٥- حاشية قليوبي وعميرة لشهاب الدين احمد البرلي الملقب بعميرة وبهامشه قليوبي لشهاب الدين احمد بن احمد بن سلامة القليوبي، ١٠٦٩ هـ.
٢٦- فتح العزيز شرح الوجيز لابي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، ٦٢٣هـ.
٢٧- مغني المحتاج الى معرفة ألفاظ المنهاج لشمس الدين محمد بن احمد الشربيني، ٩٧٧هـ.
٢٨- نهاية المحتاج الى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن احمد الرملي، ١٠٠٤ هـ.
٢٩- الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، ٦٨٣هـ.

٣٠- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين بن بكر بن مسعود الكاساني، ٥٨٧هـ.
٣١- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لعثمان بن علي بن محمد الزيلعي، ٧٤٣هـ.
٣٢- رد المحتار على الدر المختار لمحمد امين عابدين بن عمر عابدين، ١٢٥٢هـ.
٣٣- العناية شرح الهداية لمحمد بن محمد بن محمود بن اكمل الدين البابرتي، ٧٨٦هـ.
٣٤- فتح القدير شرح الهداية لابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ٨٦١هـ.
٣٥- المبسوط لمحمد بن احمد ابو بكر شمس الائمة السرخسي، ٤٩٠هـ.
٣٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لمحمد بن احمد بن محمد بن رشيد الحفيد، ٥٩٥هـ.
٣٧- الشرح الصغير لاحمد الدردير.
٣٨- الفروق لاحمد بن ادريس الغرافي، ٦٨٤هـ.
٣٩- المدونة الكبرى للامام مالك بن انس، ١٧٩هـ.
٤٠- منح الجليل على مختصر خليل لمحمد احمد عليش، ١٢٩٩هـ.
٤١- مواهب الجليل شرح مختصر خليل لمحمد بن محمد المعروف بالحطاب، ٩٥٤هـ.
٤٢- اعلام الموقعين لابي عبد الله محمد بن ابي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، ٧٥١هـ.
٤٣- الانصاف لابي السن علي بن سليمان المرداوي، ٨٥٥ هـ.
٤٤- الكافي لعبد الله بناحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ٦٢٠ هـ.
٤٥- كشاف القناع على متن الاقناع لمنصور بن يونس بن ادريس البهوتي، ١٠٥١هـ.
٤٦- المغني لابن قدامة الحنبلي.
٤٧- منتهى الارادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات لتقي الدين محمد بن احمد الحنبلي.
٤٨- جواهر الكلام شرح شرائع الاسلام لمحمد حسن النجفي، ١٣٢٢هـ.
٤٩- شرائع الاسلام لنجم الدين جعفر بن الحسن الملقب بالمحقق، ٦٧٦هـ.
٥٠- مستمسك العروة الوثقى لمحسن الحكيم، ١٣٨٢هـ.
٥١- مفتاح الكرامة لمحمد جواد الحسيني العاملي، الطبعة الاولى.
٥٢- البحر الزخار لاحمد بن محيي المرتضى، ٨٤٠هـ.
٥٣- المحلى لابي محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي، ٤٥٦هـ.
٥٤- شرح النيل لمحمد بن يوسف حفيش، ١٣٣٢هـ.

٥٥- الحجر على المدين لحق العزماء في الشرع الاسلامي للدكتور احمد الخطيب.
٥٦- الاصابة في تمييز الصحابة لاحمد بن حجر العسقلاني، ٨٥٢هـ.
٥٧- الاعلام لخير الدين الزركلي.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة

تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

جهالة الراوي ومخالفة ابن حزم في تطبيقاتها

الدكتور زياد محمود العاني
مدرس في قسم اصول الدين

منذ وقت مبكر لوفاة الرسول ﷺ اهتم العلماء في التثبت والتأكد من نسبة الخبر الى رسول الله ﷺ وقد اتبع الصحابة والتابعون وتابعوهم قواعد علمية في قبول الاخبار من غير ان ينصوا على كثير من تلك القواعد. ثم جاء اهل العلم من بعدهم فأستنبطوا تلك القواعد من منهاجهم في قبول الاخبار، ومعرفة الرواة الذين يعتد بروايتهم اولا يعتد بها. كما استنبطوا شروط الرواية وطرقها وقواعد الجرح والتعديل وكل ما يلحق بتلك[1].

وقد اجمع علماء الفقه والحديث على انه يشترط فيمن يحتج بروايته ان يكون عادلاً ضابطاً لما يرويه، وتفصيله ان يكون مسلماً بالغاً عاقلاً سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة متيقظاً غير مغفل، حافظاً ان حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه ان حدث من كتابه، وان كان يحدث بالمعنى اشترط فيه ان يكون عالماً بما يحيل المعاني[2]. وهذه هي الشروط التي وضعها العلماء في قبول الرواية، ويفقدها او يفقد بعض منها في الروي يسبب رداً لروايته وعدم الاحتجاج بها.

وجهالة الراوي مانعه من معرفة عدالته، وبهذا تكون سبباً في عدم الاحتجاج بروايته. واسباب الجهالة ترجع الى امرين كما ذكر ابن حجر: احدهما ان الراوي قد تكثر نعوته من اسم او كنية او لقب، او صفة او حرفة، او نسب، فيشتهر بشيء منها فيذكر

---

(١) انظر اصول الحديث لمحمد عجاج الخطيب: ١٠-١١.

(٢) مقدمة ابن الصلاح بشرحها التفسير والايضاح ١٣٦-١٣٧.

بغير ما اشتهر به لغرض من الاغراض فيظن انه اخر فيحصل الجهل بحاله، ومثل له بمحمد بن السائب بن بشر الكلبي، نسبه بعضهم الى جده فقال: محمد بن بشر، وسماه بعضهم حماد السائب، وكناه بعضهم: ابا النضر وبعضهم ابا سعيد وبعضهم ابا هشام، فصار يظن انه جماعة، وهو واحد، ومن لا يعرف حقيقة الامر لا يغب عنه معرفة ذلك.

والامر الثاني ان الراوي قد يكون مقلاً من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه وقد صنفوا فيه الوحدان وهو من لم يروا عنه الا واحد ولو سُمّيَ. او لا يُسمى الراوي اختصاراً من الراوي عنه كقوله اخبرني فلان، او شيخ او رجل، او بعضهم او ابن فلان ويستدل على معرفة اسم المبهم بوروده من طريق اخرى مسمى[1]. والجهالة مأخوذة من الجهل الذي عرف بأنه ((انتفاء العلم بالمقصود))[2].

وقد قسم المحدثون المجهول في الاصطلاح الى ثلاثة اقسام:

القسم الاول: مجهول العين.

القسم الثاني: مجهول العدالة ظاهراً وباطناً.

القسم الثالث: مجهول الحال او المستور.

أولاً- مجهول العين:

وهو من لم يرو عنه الا واحد[3]. وعرفه الخطيب بأنه: من لم يشتهر بطلب العلم بنفسه ولاعرفه العلماء به، ومن لم يعرف حديثه الا من جهة راوٍ واحدٍ[4].

ومثل لذلك بعمرو ذي مر، وجبار الطائي، وعبد الله بن أغر الحمداني، والهيثم بن حنش، ومالك بن اغر، وسعيد بن ذي حدان، وقيس بن كركم، وضمر بن مالك، لم يرو

---

(١) انظر : نزهة النظر: ٧٨-٧٩.

(٢) انظر : حاشية البناني على جمع الجوامع: ١٦١/١.

(٣) انظر : التبصره والتذكرة للحافظ العراقي: ٣٢٤/١.

(٤) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي: ٨٨.

عنهم غير ابي اسحق السبيعي[١]. واستثنى ابن عبد البر من ذلك من كان مشهوراً في غير حمل العلم، كأشتهار مالك بن دينار بالزهد وعمرو بن معد كرب بالنجدة[٢].

لكن ابن الصلاح لم يسلّم للخطيب في تعريف المجهول بأنه من لم يرو عنه الا واحد، فقال: (قد خرّج البخاري في صحيحه حديث جماعة ليس لهم الا راو واحد منهم مرداس الاسلمي لم يرو عنه غير قيس بن ابي حازم، وكذلك خرج مسلم حديث قوم لا راوي لهم غير واحد، منهم ربيعة بن كعب الاسلمي لم يرو عنه غير ابي سلمة بن عبد الرحمن)[٣].

الا ان الامام النووي والعراقي ردوا على ابن الصلاح وصوبوا رأي الخطيب، ذلك لان مرداساً وربيعة صحابيان مشهوران والصحابة كلهم عدول فلا يحتاج الى رفع الجهالة عنهم بتعدد الرواة[٤].

وكذلك لم يسلم بعض العلماء كأبن الوزير والامير الصنعاني للخطيب ومن وافقه بأن المجهول من لم يشتهر بطلب العلم ولم يعرفه العلماء بذلك، وعدا هذا تعنتاً وشرطاً غير صحيح، لعدم وجود الدليل على ذلك، وذكر الصنعاني ان العلماء قبلوا رواية من ليس بعالم كاعراب الصحابة رضي الله عنهم، والصحبة لمجردها لاتفيد العلم وان العلم لا يشترط في الشهادة آكد من الرواية قبول لذا لا يصح ان يشترط العلم في الرواية من باب اولا[٥].

وهذا الذي ذهب اليه ابن الوزير والصنعاني مقبول، لكثرة من روى الحديث ممن ليس بعالم، او ممن ليس له به دراية، ويؤيده احاديث صحت عن رسول الله ﷺ منها ما رواه البخاري عن ابي بكر ان رسول الله ﷺ قال بعد خطبة يوم النمر: ((ليبلغ الشاهد الغائب، فأن الشاهد عسى ان يبلغ من هو اوعى له منه))[٦].

---

(١) المصدر السابق: ٨٨.

(٢) مقدمة ابن الصلاح: ١٠١، والتذكرة والتبصرة: ٣٢٧/١، فتح المغيث للسخاوي: ٢٩٤/١.

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ١٠٢، والتقيد والايضاح للعراقي: ١٤٨، وتدريب الراوي: ٣١٨/١.

(٤) التبصرة والتذكر: ٣٢٦/١، والتقريب بشرح تدريب الراوي: ٣١٨/١.

(٥) انظر : توضيح الافكار لمعاني تنقيح الانظار:١٩١/٢ بتصرف.

(٦) البخاري بشرحه فتح الباري: ٢٠٩/١.

حكم رواية مجهول العين :–

اختلف العلماء في قبول رواية مجهول العين على اقوال:–

الاول:– قبول روايته مطلقاً، وقد قال بها من لم يشترط في الراوي مزيداً على الاسلام، وعزاه ابن المواق الى الحنفية أذْ قال إنهم لم يفصلوا بين من روى عنه واحد وبين من روى عنه اكثر من واحد بل قبلوا رواية المجهول على الاطلاق[١]. وهذا النقل عن الاحناف فيه نظر، اذ ظاهر مذهب الاحناف عدم قبول رواية المستور كغيرهم عدا ماروي عن ابي حنيفة[٢]، فكيف يقبلون رواية مجهول العين.

اما ما اورده ابن الصلاح بأن الشيخين اخرجا في صحيحهما لجماعة لم يرو عنهم الا واحد، ومثل بمرداس وربيعة كما مر آنفاً. فقد اندفع هذا بثبوت صحبتهما. نعم قد اخرج الشيخان لمحمد بن عثمان بن عبد الله بن موهب لكن مقروناً بغيره. واخرج البخاري لعبد الرحمن بن نمر الحصيبي في المتابعة، ولمحمد بن الحارث بن هشام المخزومي المدني تعليقاً، ولعبد الله بن سعد التميمي في الآدب المفرد، وكل هؤلاء ممن لم يروي عنهم الا واحد[٣].

لذا لم تكن حجة ابن الصلاح مقبولة فيما استدل به من كون الشيخين يجعلان من روي عنه واحد ليس مجهولاً مردود الرواية.

الثاني: وهو الذي عليه الاكثر من العلماء، رد رواية مجهول العين مطلقاً وهو الصحيح ذلك لان الاجماع قد حصل على عدم قبول غير العدل. والمجهول ليس عدلاً، لعدم تحقيق عدالته لاحتمال فسقه وهو مانع من القبول[٤].

---

(١) فتح المغبث: ٢٩٤/١.

(٢) انظر : توضيح الافكار: ١٧٩/٢.

(٣) انظر : فتح المغيث: ٢٩٤/١.

(٤) انظر : التبصرة والتذكرة: ٣٢٤/١، والتدريب: ٣٠٧/١، وفتح المغيث: ٢٩٧/١.

الثالث: قبول روايته اذا كان المنفرد عنه لا يروي الا عن ثقة كعبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان ومالك[١].

الرابع: تقبل رواية مجهول العين المشهور بغير العلم كمالك بن دينار المشتهر بالزهد وعمرو بن معد كرب المشتهر بالنجدة وغيرهما ممن اشتهر بالأدب والصناعة وغير ذلك[٢].

الخامس: تقبل روايته اذا روى عنه واحد وزكاهُ احد أئمة الجرح والتعديل وهذا اختيار ابي الحسن بن القطان وصححه ابن حجر[٣].

اما اذا كان سبب جهالة العين هو الابهام واندفع الابهام بالتسمية وظهر منها ان الرواية ثقة معروف الراوية فهذا تقبل روايته عند ذلك، ولا يعد مجهولاً. اما من ابهم بلفظ التعديل كأن يقول الراوي عنه اخبرني الثقة فلا تتقبل روايته لانه قد يكون ثقة عنده مجروحاً عند غيره، وهذا على الاصح في هذه المسألة كما ذكر ابن حجر[٤].

والذي اميل اليه مما تقدم ان رأي ابن عبد البر في قبول رواية من اشتهر بغير حمل العلم كاشتهار مالك بالزهد وعمرو بن معد كرب بالنجدة مقبول لكن بشرط ثبوت ضبطه. لانه قد تثبت له العدالة الدينية دون أن يثبت له الضبط[٥]. ورأي من يقول بقبولها اذا روى عنه واحد وزكاهُ احد الائمة الجرح والتعديل راي مقبول وتميل اليه النفس. ويؤيده ما ورد عن بعض الائمة قبولهم لرواية من لم يرو عنه الا واحد.

فقد قال الامام احمد في خالد بن عمير: لا اعلم راوياً روزى عنه سوى الاسود بن شيبان ولكنه حسن الحديث، وقال مرة آخرى: حديثه عندي صحيح[٦].

---

(١) انظر : التبصرة والتذكرة: ٣٢٤/١، وتدريب الراوي: ٣١٧/١، وتوضيح الافكار: ١٨٥/١.

(٢) فتح المغيث: ٢٩٥/١، وتوضيح الافكار: ١٨٥/١.

(٣) انظر : نزهة النظر شرح نخبة الفكر:٨٠ والمصدرين السابقين.

(٤) نزهة النظر: ٨٠.

(٥) انظر : الاضافة لمحمد عمر بازمول: ١٥٦.

(٦) شرح علل الترمذي رجب الحنبلي: ٣٧٩/١.

قال ابن رجب الحنبلي عن الامام احمد وقد صحح حديث بعض من روى عنه واحد ولم يجعله مجهولاً[١].

وقال ابن ابي حاتم: وسمعت ابي يقول اذا رأيت شعبة يحدث عن رجلٍ فأعلم انه ثقة الا نفر بأعيانهم[٢].مما يدلل على ان هذا منهجهم فيمن وثقوا به ممن لم يرو عنه الا واحد.

بم ترتفع جهالة العين :-

اختلف العلّماء فيما ترتفع جهالة العين به على اقوال:-

رأى الخطيب ان اقل ما ترتفع به جهالة العين ان يروي عنه عدلان فأكثر من المشهورين بالعلم ويعيناه.

ونقل ابن عبد البر عن اهل الحديث نحوه، وزاد:-

الا ان يكون مشهوراً بغير حمل العلم كما مر كشهرة مالك بن دينار بالزهد وعمر بن معدي كرب بالنجدة[٣].

وذهب ابن الصلاح الى ان الراوي قد يخرج عن كونه مجهولاً مردوداً برواية واحد عنه، وقاس ذلك على قبول تعديل و جرح الواحد فقال بعد ان ذكر ان البخاري ومسلماً قد اخرجا لمن لم يرو عنه الا واحد: وذلك منهما مصير الى ان الراوي قد يخرج عن كونه مجهولاً مردوداً برواية واحدٍ عنه، والخلاف في ذلك متجه في التعديل على ما قدمناه والله اعلم[٤].

فهنا وان كان قوله قد بناه على ظنه الذي اخطأ فيه من ان البخاري ومسلماً قد اخرجا لمن لم يرو عنه غير واحد كما مر الا انه عززه بما مثل له من الاكتفاء بواحدٍ في التعديل.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٨٠/١.

(٢) الجرح والتعديل: ١٢٨/١.

(٣) الكفاية: ٨٨، تدريب الراوي: ٣١٧/١-٣١٨، وفتح المغيث: ٢٩٧/١.

(٤) مقدمة ابن الصلاح: ١٠٢-١٠٣، والتقييد والايضاح: ١٤٨.

ونسب الزركشي الى ابن حيان والنسائي ان الجهالة عندهما ترتفع برواية عدلٍ واحد فقال: وظاهر تصرف ابن حيان في "ثقاته" و "صحيحه" ارتفاع الجهالة برواية عدل واحد، وحكي ذلك عن النسائي أيضاً[١].

وممن قال بأرتفاع جهالة العين برواية واحدٍ من المتأخر ابن الوزير الصنعاتي حيث استغرب قبول تعديل الواحد وعدم قبول خبره بوجوده فقال (بل الذي تقتضيه الادلة انه لو وثقه واحد ولم يرو عنه احد او روى عنه واحد ووثقه هو بنفسه لخرج عن حد الجهالة، فقد نص اهل الحديث ان التعديل يثبت بخبر الواحد، هذا مع ما يعرض في التعديل من المصانعة والمحاباة فكيف بالاخبار بالوجود)[٢]. فكأنه قال: لم تقبلون قول العدل فلان ثقة ولا تقبلون قوله فلان موجود[٣].

وقال ايضاً ((فأن سمي المجهول او انفرد واحد عنه فمجهول العين، والحق عند الاصوليين انه اذا وثقهُ ثقة الراوي او غيره قبل خلافاً لاكثر المحدثين والقول أي الصحيح قول الاصوليين))[٤].

ورأي ابن الصلاح ومن وافقه، ورأي الاصليين متجهٌ، لقوة استدلالهم. فما دام العدد لم يشترط في قبول الخبر ولم يشترط في جرح الرواي او تعديله، فلم تقبل اخبار العدل عن وجود راوٍ روى عنه وعينهُ.

وما يؤيد هذا ما روي عن ابي حاتم قال: سألت ابي عن رواية الثقات عن رجل غير ثقة مما يقويه؟ قال اذا كان معروفاً بالضعف لم تقوه روايته عنه واذا كان مجهولاً نفعه رواية الثقة عنه[٥].

يزاد على هذا ان زوال جهالة العين لا تعني قبول روايته بل يغضبها بحث واستقصاء عن حال الراوي، فليست اذن هي الخطوة الاخيرة في الحكم على الراوي حتى تجعلنا نتشدد في ادلة دفع جهالة العين، مادام الثقة قد عينه.

---

(١) البحر المحيط في اصول الفقه: ٢٨٣/٤.
(٢) توضيح الافكار: ١٨٧/٢.
(٣) المصدر السابق: ١٨٧/٢.
(٤) المصدر السابق: ١٨٦/٢.
(٥) الجرح والتعديل لابن ابي حاتم: ٣٦/٢.

جهالة الصحابة :-

للصحابة الكرام خصيصه وهي انه لا يسأل عن عدالة احدهم، بل ذلك امرٌ مفروغ منه، لكونهم على الاطلاق معدلين بنصوص الكتاب والسنة واجماع من يعتد به في الاجماع من الامة[١]. فلا تضرهم جهالة الظاهر والباطن، اذا ثبت صحبتهم.

وتثبت الصحبة اما بأخباره عن نفسه انه صحابي اذا كان ثقة اميناً. او بالتواتر او الاستعاضه القاصره عن التواتر، او ان يخبر آحاد الصحابة انه صحابي. او اذا كان معروفاً بذكره في الغزوات او فيمن وفد من الصحابة على رسول الله ﷺ ، او روى عنه تابعي وعينه[٢].

ثانياً- مجهول العدالة ظاهراً وباطناً :

اختلف العلماء في قبول رواية مجهول العدالة ظاهراً وباطناً مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه على اقوال:-

احدهما: وهو قول جماهير العلماء ان روايته غير مقبوله لان من جهلت عدالته لم تقبل روايته.

والثاني: تقبل مطلقاً.

والثالث: ان كان الراويان او الرواة عنه منهم من لا يروي عن غير عدلٍ قبل والا فلا[٣].

ثالثاً- مجهول العدالة باطناً او المستور :

عد البغوي والرافعي المستور (من يكون عدلاً في الظاهر ولا تعرف عدالته باطناً)[٤]. اذ العدالة الباطنة هي التي ترجع فيها القضاة الى قول المزكين، وفسر امام الحرمين المستور بالذي لم يظهر منه نقيض العدالة، ولم يبحث عن عدالة باطنه[٥].

---

(١) التقييد والايضاح: ٢٩٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٠١، وفتح المغيث: ٢٩٥/١، وتدريب الراوي: ٣١٩/١.

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ١٠١، والتبصرة والتذكرة: ٣٢٨/١، وتدريب الراوي: ٣١٦/١.

(٤) البحر المحيط في اصول الفقه للزركشي: ٢٨٢/٤.

(٥) المصدر نفسه: ٢٨٢/٤.

والمراد بالعدالة الباطنة الاستقامة بلزوم اداء اوامر الله، وتجنيب نواهيه وما يثلم مروءته، ولا يكفيه اجتناب الكبائر، حتى يتوقى مع ذلك مما يقول كثير من الناس انه ليس كبيرة بل يجوز ان يكون صغيرة كالضرب الخفيف، وتطفيف الدانق ونحوه[١].

حكم رواية المستور :–

اختلف العلماء في قبول رواية المستور على اربعة اقوال :–

الاول:

قبول روايته. وبهذا قال ابو حنيفة واشترط ان لا يكون فسقه معروفاً لان الفسق مانع من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق ظن عدمه[٢].

وممن قبلها من الشافعيه سُليم الرازي وقال معللاً بأن إلاخبار مبني على حسن الظن بالراوي، ولأن رواية الأخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة في الباطن، فأقتصر فيها على معرفة ذلك في الظاهر بخلاف الشهادة فأنها عند الحكام فلا يتعذر عليهم ذلك[٣].

ونقل قبولها ايضاً عن ابن حيان وابي بكر بن فورك[٤] ووافقهم ابن الصلاح على ذلك وقال:– قلت: يشبه ان يكون العمل على هذا الرأي في كثير من كتب الحديث المشهورة في غير واحدٍ من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة بهم والله اعلم[٥].

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٢/٤.

(٢) الاحكام في اصول الاحكام للامدي: ٧٠/٢، ونهاية السول في شرح منهاج الاصول للاسنوي: ٧٥٢/٣، وتوضيح الافكار: ١٧٨/٢.

(٣) البحر المحيط: ٢٨١/٤، وتدريب الراوي: ٣١٦/١.

(٤) المصدرين السابقين.

(٥) التقييد والايضاح: ١٤٥، وتدريب الراوي: ٣١٧/١.

واحتج اصحاب هذا القول بأمور عديدة :-

منها :- ان الاصل في الراوي العدالة ما لم يطرأ ضدها[١].

ومنها:- ان العدالة تتحقق بأظهار الاسلام وسلامة المسلم من فسق ظاهر واحتجوا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال: جاء اعرابي الى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال فقال له النبي ﷺ : أتشهد ان لا اله الا الله؟ قال نعم، قال: اتشهد ان محمداً رسول الله؟ قال نعم، قال:- يا بلال اذن في الناس فليصوموا غداً[٢]، قالوا: قد قبل النبي ﷺ خبر هذا الاعرابي من غير ان يختبر حاله بشيء سوى ظاهر اسلامه[٣].

وقالوا لو اسلم كافر وروى عقب اسلامه خبراً من غير مهلة، فمع ظهور اسلامه وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد اسلامه، يمتنع رد روايته، واذا قبلت روايته حال اسلامه فطول مُدّته في الاسلام اولى ان لا توجب رده[٤].

ومنها: انهم احتجوا بقوله تعالى: ﴿ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾[٥] امر بالتثبت مشروطاً بالفسق، فما لم يظهر الفسق لا يجب التثبت فيه[٦].

القول الثاني:-

عدم قبول روايته والى هذا ذهب جمهور الفقهاء والمحدثين، كاحمد والشافعي وغيرهم، ومن الاصوليين الآمدي والاسنوي والسرخسي[٧]. واحتجوا لعدم قبول روايته بأمور:-

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الانصاري المطبوع بهامش المستصفى للغزالي: ١٤٦/٢.

(٢) رواه ابو داود: ٣٠٢/٢ رقم ٢٣٤٠.

(٣) الاحكام في اصول الاحكام للامدي: ٧٢/٢، وتوضيح الافكار: ١٨٠/٢.

(٤) الاحكام في اصول الاحكام للامدي: ٧٢/٢.

(٥) الحجرات، آيه: ٦. وقد ورد قراتها هكذا في بعض العراءات المعتبرة.

(٦ الاحكام في اصول الاحكام للامدي: ٧٢/٢.

(٧) الاحكام في اصول الاحكام للآمدي: ٧٠/٢.

منها:- انه مجهول الحال فلا يقبل خبره في الرواية دفعاً لاحتمال مفسدة الكذب: كالشهادة في العقوبات[١].

ومنها:- الاجماع على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي ﷺ مثل ما ان بلوغ رتبة الاجتهاد شرطاً في قبول الفتوى، فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا تقبل اخباره دفعاً للمفسده اللازمة من فوات الشرط. كما وانه اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فأنه لا يجب على المقلد اتباعه اجماعاً[٢].

ومنها:- ان الفسق ملنعٌ من القبول بالاتفاق كالكفر، فلا بد من ظن عدمه، فأن التعيين متعسر، والمعتبر في صحة الخبر ظن قوي فلا يكفي بالظن الضعيف، فأنه لا يغني من الحق شيئاً، الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق اذا جرب مراراً عدم الكذب منه، لكن لا يقبل قوله شهادة وراية، فكذا ظن العدالة من الاصالة لا يكفي. فكيف وقبول الخبر من الدين ولا بد من الاحتياط فيه[٣]، واعتبار الخبرة الباطنة مبالغة في دفع الضرر كما في عدم قبول الشهادة في الرق والكفر والصبي[٤].

ومنها ايضاً:- رد عمر رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال، وعليّ رد قول الاشجعي في المفوضة واشتهر ذلك بين الصحابة ولم ينكره فنكر[٥].

واحتجوا ايضاً بما روي ان رجلاً اثنى على رجل عند عمر رضي الله عنه فقال له عمر: هل صحبته في سفر قط ؟ قال : لا، قال : هل ائتمنته على امانة قط ؟ قال: لا، قال: هل كانت

---

(١) انظر : المصدر السابق: ٧٠/٢، ونهاية السول: ٧٥٢/٣، واصول السرخس: ٣٥٢/١.

(٢) الاحكام في اصول الاحكام للآمدي: ٧٠/٢.

(٣) فواتح الرحموت: ١٤٦/٢، ونهاية السول في شرح منهاج الاصول: ٧٥٢/٣.

(٤) الاحكام في اصول الاحكام للآمدي: ٧١/٢.

(٥) المصدر السابق: ٧٢/٢، ورواية فاطمة ان رسول الله ﷺ امرها عند طلاقها من زوجها ان تعتد في بيت اهلها او ابن ام مكتوم لا في بيت زوجها ولم يجعل لها نفقه ولا سكنى، فرد عمر رضي الله عنه روايتها قائلاً نترك كتاب الله ربنا وسنة نبينا بقول امرأة ندري أصدقت لم كذبت حفظت لم نسيت، انظر فواتح الرحموت: ١٥٠/٢، وصحيح مسلم: ٢٢٦٤/٤، وقول الاسجعي ان رسول الله ﷺ قضى ليروع الاشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية لمهر وكانت مفوضة بمهر المثل انظر فواتح الرحموت: ١٥٠/٢.

بينك وبينه معاملة في حق؟ قال: لا، قال: أسكت فلا ارى لك علماً به، أظنك -والله- رأيته في المسجد يخفض رأسه ويرفعه[١].

وكان ابو عاصم النبيل يقول : لم ار الصالح يكذب في شيء اكثر من الحديث فحسن السمت والتزي بزي الصالحين واطراق الرأس بين الناس ورفع الرأس وخفضه في المساجد فهذه وحدها لا تدل على تحقق العدالة[٢].

اما فخر الاسلام فقد قسم العدالة الى قسمين قاصرة وكاملة، وعد القاصرة ما يثبت بظاهر الاسلام، لهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة[٣].

وردوا على حجج اصحاب القول الاول فيما يخص الاحتجاج بالآية: ان العمل بموجبها نفياً واثباتاً متوقف على معرفة كونه فاسقاً، او ليس فاسقاً لا على عدم علمنا بفسقه. وذلك لا يتم دون البحث والكشف عن حاله[٤].

اما الاحتجاج بقبول شهادة الاعرابي فقالوا: لا نسلم ان النبي ﷺ لم يعلم من حال الاعرابي سوى الاسلام، ولادليل على النبي ﷺ اقتصر في قبول خبره على ظاهر اسلامه. فقد يكون تحقق من عدالته بتقدم معرفته له او اخبار قوم له بذلك[٥]. واعترض السخاوي على قول ابن الصلاح المتقدم ذكره في القول الاول فقال: وفيه نظر بالنسبة للصحيحين فأن جهالة الحال مندفعة عن جميع من خرجا له في الاصول (ويقصد بذلك البخاري ومسلماً) او لا نجد ممن خرجا له كذلك يسوغ اطلاق اسم الجهالة عليه اصلاً[٦]. وقيل السخاوي قال ابن حجر: فأما جهالة الحال فمندفعه عن جميع من اخرج لهم من الصحيح. لان شرط الصحيح ان يكون راويه معروفاً بالعدالة فمن زعم ان احداً مجهول فكأنه نازع المصنف في دعواه انه معروف، ولاشك ان المدعي لمعرفته مقدم على من

---

(١) توضيح الافكار: ١٨١/٢.

(٢) المصدر السابق: ١٨٢/٢.

(٣) نهاية السول في شرح منهاج الاصول: ٧٥٢/٣.

(٤) الاحكام في اصول الاحكام: ٧٥/٢.

(٥) توضيح الافكار: ١٨٠/٢-١٨١.

(٦) فتح المغيث: ٢٩٩/١.

يدعي عدم معرفته، لما مع المثبت من زيادة علم، ومع ذلك لانجد في رجال الصحيح احداً ممن يسوغ اطلاق اسم الجهالة عليه اصلاً[١].

والحق ان منازعة المصنف في دعواه ليست مستبعدة ما دام الخطأ محتملاً عنده، ولو اقتصر ابن حجر على عبارته الاخيرة، بأنه لم يجد احداً في رجال الصحيح ممن يسوغ اطلاق اسم الجهالة عليه لاصاب وكان ذلك كافياً، وجلالة صحيحي البخاري ومسلم ليس لنسبتهما اليهما او لدعواهما التزام اخراج الصحيح فقط، بل لما تحقق عند العلماء الاثبات من صدق دعواهما بعد التقصي والبحث والاستقراء.

القول الثالث:-

حصر قبول رواية المستور في السلف الصالح وخصوا ذلك بأصحاب القرون الاولى، واصحاب هذا القول هم متأخروا الحنفية وقالوا: المستور في زماننا لا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد، وانما كان مقبولاً في زمن السلف الصالح، هذا مع احتمال اطلاعهم على مالم نطلع نحن عليه من امرهم[٢].

وقال ابو زيد الديوسي في التقويم: المجهول خبره حجة ان نقل عنه السلف، وعملوا به او سكتوا عن رده، فأن لم يظهر فيعمل به مالم يخالف القياس[٣].

وقد جرت عادة ابن حبان في كتاب الثقات ان يوثق من كان في الطبقة المتقدمة من التابعين، لغلبة السلامة على ذلك العصر[٤].

القول الرابع:

التوقف عن قبول خبر المستور او رده والى هذا ذهب امام الحرمين الجويني[٥] ووافقه ابن حجر وقال: والتحقيق ان رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال لا يطلق

---

(١) مقدمة الفتح: ٥٤٣.

(٢) البحر المحيط في اصول الفقه: ٢٨١/٤ وفتح المغيث: ٢٩٩/١.

(٣) البحر المحيط: ٢٨١/٤.

(٤) المصدر السابق: ٢٨١/٤.

(٥) جمع الجوامع: ١٧٦/٢، وفتح المغيث: ١/-٣٠.

القول بردها ولا بقبولها بل يقال هي موقوفة الى استبانة حاله كما جزم به امام الحرمين يعني صريحاً ورأى انا اذا كنا نعتقد على شيء يعني مما لادليل فيه بخصوصه بل المجرى على الاباحة الاصلية فروى لنا المستور تحريمه انه يجب الانكفاف عما كنا نستحله الى تمام البحث عن حالِ الراوي[١].

فهذا الرأي فيه نظر، فأن كان ابن حجر قد وافق امام الحرمين على ما قاله فهذا لا يعني التوقف عن قبول الرواية بل قبولها بدليل قوله الانكفاف عما كنا نستحله. وهذا يعني اذا لم يتبين لنا حال الراوي بعد تمام البحث الابقاء على تحريم ما كان مباحاً في الاصل دون دليل.

واذا كان ابن حجر يعني بالتوقف عدم قبول الرواية او ردها فهو يتناقض وما قاله امام الحرمين. واعترض الابياري على امام الحرمين في توقفه على ما كان يستحله بناء على رواية المستور بأن اليقين لا يرتفع بالشك اذ الحل الثابت بالاصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه[٢].

والرأي الراجح عند جماهير العلماء وعليه العمل عند المحققين المعتبرين في قبول الروايات او ردها هو رد رواية المجهول بأقسامه الثلاثة وعدم الاحتجاج بها، لان الجهالة اخلال بشرط العدالة تسبب ضعفاً في الحديث، الا ان رواية المستور الذي لم يتحقق اهليته اذا اعتضدت بمثلها او نحوها قبلت وعلى هذا العمل.

مخالفة ابن حزم في تطبيقات الجهالة :

مما تقدم عرفنا اقوال العلماء في معنى الجهالة بأقسامها الثلاثة. وبينا ان الخلاف فيها كان في القبول او الرد. وعلى ضوء اقوال العلماء فيها يتعين المجهول من غيره. الا اننا وجدنا ان الامام ابن حزم الاندلسي قد خالف غيره في تحديد الجهالة فنحا منحى شاذاً في ذلك اذ جهل الكثير من الرواة المعروفين ومنهم ائمة معتبرون زالت عنهم جهالة اعين والحال برواية العدول عنهم، وتوثيق ائمة الجرح والتعديل لهم[٣].

---

(١) نزهة العطر: ٨٠ وفتح المغيث: ١/-٣٠.

(٢) انظر : حاشية العطار على جمع الجوامع شرح المحلى: ١٧٦/٢.

(٣) انظر :الصفحة التالية من هذا البحث.

ولهذا لم يوافق على صنيعة هذا اذ غلطه الكثيرون من العلماء في اغلب من جهلهم من الرواة مع سعة حفظ وغزارة علمه وتمكنه من معرفة فنون العلوم المختلفة وتبحره فيها.

فقد نقل الامام ابن حجر بعد ان ترجم لابن حزم في لسان الميزان ذكر اقوال بعض العلماء فيه فذكر قول من شبه لسانه بسيف الحجاج. ثم عقب ابن حجر فذكر اغلاطه في وصف الرواة، منها تجهيله ليسار مولى ابن عمر مع ان ابا زرعه قال فيه مدني ثقة وجهل العلاء بن زهير مع ان النسائي والدارقطني قد آخرها حديثه وروى عنه وكيع وابو نعيم والفريابي ووثقه ابن معين. وجهل عتاب بن بشير الجزري مع انه روى عنه اسحاق بن راهويه ومحمد بن سلام البيكندي وغيرهما واخرج له البخاري والحاكم في المستدرك ووثقه ابن معين وجهل المرقع ابن صيفي وقد روى عنه ولده عمر ويحيى بن سعيد الانصاري ويونس بن اسحاق وابو الزناد وذكره ابن حبان في الثقات[١].

ولم يبين لنا الامام ابن حزم القاعدة التي اتبعها في تجهيله او معنى الجهالة عنده فيما وقفت عليه ان اثار في هذا الشأن، بل الظاهر انه يطلق القول جزافاً. ونحن لا نتهمه بتعمد تجهيلهم كي يرد رواياتهم التي تتعارض ورأيه الفقهي، لكي نتسائل هل يا ترى فات ابن حزم معرفة امثال هؤلاء الثقات الذين عدلهم الائمة الاعلام وروى معظمهم اصحاب الكتب الستة وعلى رأسهم البخاري ومسلم كما سنرى. ام ان له منهجاً خاصاً به اعتمده في تجهيلهم، الذي اراه والله اعلم انه ليس له منهج خاصٌ به بل فاته معرفة هؤلاء الرواة، ولم يطلع على ما قاله فيهم من سبقه من ائمة الجرح والتعديل، ولو قال لا اعرفهم لكان انصف كما قال ابن حجر[٢]. اما الالفاظ التي اطلقها على جهلهم فهي: مجهول او ليس بالمشهور ومن خلال البحث والاستقصاء في كتب الرجال ظهر لي ان معظم من جهلهم ان لم نقل جميعهم، قد ارتفعت عنهم جهالة العين والحال. مما لم نستطع معه ايجاد مبرر له في تجهيلهم الا ما ذكرنا آنفاً.

نعم هناك من العلماء من جهل بعض الرواة الجهالة الاصطلاحية نظراً لانه لم يتوصل الى معرفة الراوي التي تنتفي معها الجهالة مع ان الراوي نفسه معروف عند

---

(١) لسان الميزان: ٤/٢٠١-٢٠٢.

(٢) لسان الميزان: ١/٢٢٥، ٢٣١ وانظر الصفحة التالية من هذا البحث.

غيره. كما ان منهم من اطلق وصف الجهالة على راو او اكثر ولكنه لايريد بها الجهالة الاصطلاحية وانما عنى بها انه لم يكن مشهوراً او لم تكن الرواية عنه مشهورة. او ان حديثه لم يشتهر بين العلماء[١].

كما نرى من علي بن المديني رحمه الله تعالى اذ يقول فيمن روى عنه يحيى ابن كثير وزيد بن اسلم معاً: مجهول، ويقول فيمن يروي عبد الحميد بن جعفر وابن لهيعة: ليس بالمشهور، وقال فيمن يروي عنه ابن وهب وابن المبارك: معروف[٢]، وقال في داود بن عامر بن سعد بن ابي وقاص: ليس بالمشهور مع انه روى عنه جماعة[٣].

وكذا قال ابو حاتم الرازي في اسحاق بن اسيد الخراساني ليس بالمشهور، مع انه روى عنه جماعة من المصريين، لكنه لم يشتهر حديثه بين العلماء[٤].

وكذا قال احمد بن حنبل في حصين بن عبد الرحمن الحارثي: ليس يعرف ما روى عنه غير حجاج بن ارطاة، واسماعيل بن ابي خالد روى عنه حديثاً واحداً[٥].

وقال في عبد الرحمن بن وعلة: مجهول مع انه روى عنه جماعة[٦]. قال ابن رجب معقباً على هذا الاخير: لكن مراده (يعني احمد ابن حنبل) انه لم يشتهر حديثه، ولم ينتشر بين العلماء وقد صحح حديث من روى عنه واحد ولم يجعله مجهولاً[٧].

وقال احمد بن حنبل في خالد بن عمير: لا اعلم روأياً روى عنه سوى الاسود بن شيبان، ولكنه حسن الحديث، وقال مرة آخرى حديثه عندي صحيح[٨].

---

(١) انظر : شرح علل الترمذي: ٣٧٨-٣٨٠، والاضافة: ١٥٤.

(٢) شرح علل الترمذي: ١/٣٧٨-٣٧٩، وانظر الاضافة: ١٥٤.

(٣) المصدر السابق: ١/٣٧٨-٣٧٩، والاضافة: ١٥٥.

(٤) المصدرين السابقين نفسيهما.

(٥) المصدرين السابقين.

(٦) المصدرين السابقين.

(٧) شرح علل الترمذي: ١/٣٧٩، والاضافة: ١٥٥.

(٨) المصدر نفسه: ١/٣٨٠، والاضافة: ١٥٥.

وقد ذكر ابن حجر ان ابن ابي حاتم رحمه الله اطلق لفظ الجهالة في حق جماعة من الصحابة، وقال: ((لايريد جهالة العدالة، وانما يريد انه من الاعراب الذين لم يرو عنهم ائمة التابعين))[١].

مما تقدم تبين لنا ان الائمة المذكوريين اطلقوا الفاظ الجهالة او ما بمعناه على اناس لم ترتفع عنهم جهالة العين او لم تشتهر عدالتهم، على العكس من ابن حزم الذي توسع في تجهيل الرواة الذين عرفهم او وثقهم غيره، ولم يبين لنا المنهج الذي اعتمده في ذلك ولذا رأيت ان اعرض لبعض الرواة الذي جهلهم مع انهم معرفون عيناً وحالاً من قبل أئمة هذا العلم:-

١- ابان بن صالح بن عبيد القرني مولاهم: قال عنه ابن حزم ليس بالمشهور والواقع خلاف ذلك حيث روى عن انس ومجاهد والحسن بن محمد والحسن البصري وغيرهم وروى عنه محمد بن اسحاق وابن جريج وعبد الله بن عامر الاسلمي واسامة بن زيد الليثي وغيرهم. قال: ابن معين والعجلي ويعقوب بن شيبة وابو زرعه وابو حاتم ثقة، وقال النسائي ليس به بأس وذكره ابن حيان في الثقات (ت سنة بضع عشرُ مائة). ضعفه ابن عبد البر وقال عنه ابن حزم ليس بالمشهور. قال ابن حجر وهذه غفلة منهما وخطأ تواردا عليه، فلم يضعف ابان احد قبلهما ويكفي فيه قول ابن معين ومن تقدم معه. روى له الاربعة والبخاري تعليقاً[٢]. بعد توثيق الائمة الاثبات لأبان، وكونه معروفاً بكثرة من روى عنه يظهر لنا شذوذ ابن حزم واضحاً.

٢- احمد بن خالد بن موسى ويقال ابو محمد الوهبي الكندي قال عنه ابن حزم مجهول[٣] والصحيح انه ثقة روى عن محمد بن اسحاق ويونس بن ابي اسحاق وغيرهم روى عنه البخاري في جزء القراءة والذهلي وعمر بن عثمان الحمصي ومحمد بن عون

---

(١) لسان الميزان: ١٣/٦، والاضافة: ١٥٥-١٥٦.

(٢) الجرح والتعديل: ٢٩٧/٢، والثقات لابن حيان: ٦٧/٦، وتهذيب التهذيب لابن حجر: ٨٢/١، والتعليق: ان يروي الحديث فليسقط من بداية سنده واحداً او اكثر على التوالي فقد يسقط السند جميعه .

(٣) المحلى: ٥٢٤/٨.

ومحمد بن المصطفى وعمران بن بكار وابو زرعه الدمشقي قال عنه ابن معين ثقة وقال الدارقطني لا بأس به واخرج له ابن خزيمه في صجيحه روى عنه الاربعة (ت سنة ٢١٤ وقبل ٢١٥)[١].

٣- احمد بن علي بن سالم الامام الحافظ ابو العباس الابار محدث بغداد قال عنه ابن حزم مجهول[٢]، ولم يوافقه احدٌ قال عنه الخطيب كان ثقة حافظاً متقناً حسن المذهب وقال ابن حجر معقباً على قول ابن حزم: وهو الابار الحافظ المتقدم وهذه عادة ابن حزم اذا لم يعرف الراوي يجهله ولو التقى بقوله لا اعرفه لكان انصف لكن التوفيق عزيز ت سنة ٢٩٠[٣].

٤- اصبغ ابن يزيد الجهني مولاهم الواسطي جهله ابن حزم[٤]. وانكر عليه العلماء ذلك. روى عنه يزيد بن هارون ومسلم بن قتيبة وهشيم وأسحاق بن يوسف الازرق ومحمد بن الحسن الواسطي سئل عنه الامام احمد فقال ليس به بأس ما احسن رواية يزيد بن هارون عنه سئل عنه يحيى بن معين فقال ثقة. وقال عنه ابو حاتم ما بحديثه بأس وقال النسائي ليس بإأس ووثقه الدار قطني وقال الذهبي روى عنه عشرة أنفس[٥].

٥- حسان بن بلال البصري قال عنه ابن حزم مجهول ولم يوافقه على ذلك احداً. روى عن عمار بن ياسر وحكيم بن حزام، ويزيد بن قتاده. روى عنه قتاده وابو البشر وابو اميه عبد الكريم بن ابي المخارق ويحيى بن ابي كثير ومعز الوراق اخرج له الترمذي وابن ماجه حديثاً في تخليل اللحية في الوضوء، والنسائي في التعجل بصلاة المغرب، قال علي بن المديني ثقة وذكره ابن حيان في الثقات. قال ابن حجر: قال ابن حزم

---

(١) انظر : الجرح والتعديل: ٤٩/١، وتهذيب التهذيب: ٢٣/١.

(٢) المحلى: ١٦٨/٦.

(٣) تاريخ بغداد: ٣٠٦/٤، ولسان الميزان:٢٢٥/١-٢٣١.

(٤) المحلى: ٦٤/٩.

(٥) الجرح والتعديل: ٣٢٠/٢، وميزان: ٢٧٠/١.

مجهول لا يعرف له لقاء عمار، قلت وقوله مجهول قول مردود فقد روى عنه جماعة كما يرى ووثقه ابن المديني وكفى[١].

٦- حيان بن عبد الله بن حيان ابو زهير البصري قال فيه ابن حزم مجهول. قال ابن حجر ولم يصب وقال ابو حاتم صدوق وقال اسحاق بن راهويه رجل صدق وذكره ابن حيان في الثقات. ذكره ابن عدي في الضعفاء. وقال البزار رجلٌ مشهور. روى عنه ابو داود ومسلم بن ابراهيم وموسى بن اسماعيل.

٧- كثير بن مرة الحضري الرهاوي ابو شجرة وقال ابو القاسم الحمصي قال عنه ابن حزم مجهول. وانكر عليه العلماء ذلك. بل هو معروف. روى عن النبي ﷺ مرسلاً وعن معاذ بن جبل وعمر بن الخطاب وعبادة بن الصامت وابي الدرداء وابي فاطمة الازدي وتميم الداري وعقبة بن عامر وابن عمر وابي هريرة وابن عمرو وعوف بن مالك الاشجعي وغيرهم. روى عنه خالد بن حمدان ومكحول وصالح بن ابي عربي وابو الزاهرية جدير بن كريب وعبد الرحمن بن حبير بن نفير وزيد بن واقد ويزيد بن حبيب وآخرون. ذكره ابن سعد في الطبقة الثانية من تابعي اهل الشام وقال ثقة وقال العجلي شامي تابعي ثقة وقال النسائي لابأس به وقال ابن خراش صدوق وذكره ابن حيان في الثقات روى له الاربعة[٢].

٧- كثير بن اليمان ابو اليمان الرحال المدني قال عنه ابن حزم مجهول ولم يصب اذ روى عن شداد بن ابي عمر وابي حماس عن ابيه وعن ام دره عن عائشه. روى عنه الدراوردي وابو هاشم الزعفراني. ذكره ابن حيان في الثقات روى عنه ابو داود[٣].

---

(١) الجرح والتعديل: ٣/٢٣٤، وتهذيب التهذيب: ٢/٢١٦.

(٢) تهذيب التهذيب: ٨/٣٨٣-٣٨٤.

(٣) المصدر السابق: ١٢/٣٠٩.

٨- عبد الله بن واقد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي المدني روى عن جده وعمه عبد الله بن عبد الله بن عمر وعائشة وارسل عن النبي ﷺ وعنه عمر بن محمد بن يزيد بن عبد الله بن عمر وعبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم والزهري وفضيل بن غزوان وابراهيم بن مجمع وغيرهم قال مالك رأيته، ذكره ابن حيان في الثقات ت سنة ١١٩[1]. جهلة ابن حزم وقد تقدم من ترجمته ما ينفي ذلك اذ كيف يجهله وجده عبد الله بن عمر.

٩- عبد الله بن العلاء بن زيد بن عطارد بن عمرو الربعي الدمشقي قال عنه ابن حزم ليس بالمشهور[2]. ولم يصب ولم يوافقه احدٌ. روى عن بشر بن عبيد الله ويزيد بن ثور وربيعة بن مرشد والقاسم بن محمد بن ابي بكر ومكحول ونافع مولى ابن عمر وجماعة. روى عنه ابنه ابراهيم وزيد بن الحباب وعمر بن ابي سلمه والوليد بن مسلم ومروان بن محمد وشبابه بن سوار وابو مسهر وابو المغيرة وجماعة[3]. قال عنه احمد مقارب الحديث وقال ابن معين ثقة وكذا قال ابو داود ورحيم ومعاوية بن صالح وهشام بن عمار، وقال النسائي ليس به بأس وقال ابن سعد كان ثقة ان شاء الله وقال الدارقطني ثقة بجمع حديثه وذكره ابن حبان في الثقات روى عنه البخاري وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ت سنة ١٦٤ وقبل ١٦٥[4]. ومما تقدم لا يبقى لتجهيل ابن حزام معنى.

١٠- عمر بن عبد الله بن يعلى بن حرة الثقفي قال عنه ابن حزم مجهول[5] والصحيح ليس كذلك اذ روى عنه الثوري والمسعودي واسرائيل والمطلب بن زياد وابو خالد الاحمر ومروان القزاري وجرير بن عبد الحميد وزياد بن عبد الله البكائي واخرج له

---

(١) الجرح والتعديل: ١٩٠/٥، وتهذيب التهذيب: ٦٠/٦.
(٢) المحلى: ٧٥/٦.
(٣) المصدر السابق: ٤٢٥/٧.
(٤) الجرح والتعديل: ١٢٨/٥، وميزان الاعتدال: ٤٦٣/٢-٤٦٤، وتهذيب التهذيب: ٣٠٦/٥-٣٠٧.
(٥) المحلى: ٢٦٤/٨.

ابو داود وابن ماجه. قال عنه احمد ضعيف الحديث كذا قال ابو حاتم ويحيى بن معين وقال ابو زرعه ليس بالقوي وقال البخاري يتكلمون فيه وقال الدار قطني منكر الحديث وذكره العقيلي في الضعفاء[١]. وبهذا يتبين ان الرجل معروف ليس بمجهول لكنه ضعيف.

١١- ابو ستان الدؤلي يزيد بن آميه المدني والد سنان ويقال اسمه ربيعة. قال عنه ابن حزم في المحلى مجهول غير معروف[٢] والصحيح غير ذلك. روى عن علي ةابن عباس وابي واقد الليثي. روى عنه زيد بن اسلم ونافع والزهري. قال ابو زرعه ثقة وقال ابو حاتم ولد زمن احد، ذكره البخاري في تأريخه الكبير وابن حيان في الثقات وابن عبد البر في اسماء الصحابة واخرج له ابو داود والنسائي وابن ماجه. فكيف يكون مجهولاً كما قال ابن حزم[٣].

---

(١) الجرح والتعديل: ١١٩/٦، وتهذيب التهذيب: ٤١٣/٧-٤١٤.

(٢) المحلى: ٣٩/٧.

(٣) الجرح والتعديل: ٢٥١/٩، وتهذيب التهذيب: ٢٧٤/١١.

مصادر البحث

١- الاحكام في اصول الاحكام لسيف الدين ابي الحسن علي ابن ابي علي بن محمد الامدي مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٦٧م.

٢- اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير بشرح الباعث الحثيث لأحمد محمد شاكر مؤسسة الكتب الثقافية ص٣ ١٤٠٨هـ بيروت.

٣- اصول الحديث علومه ومصطلحه تأليف الدكتور محمد عجاج الخطيب دار الفكر ط٢ ١٩٧١.

٤- اصول السرخسي للأمام الفقيه الاصولي ابي بكر محمد بن احمد بن سهل السرخسي دار الكتاب العربي ١٣٧٢هـ.

٥- الاضافة بقلم محمد عمر بازمول، دار الهجرة، الطبعة الاولى ١٩٩٥.

٦- البحر المحيط في اصول الفقه لبدر الدين محمد بن سهاد بن عبد الله الشافعي ط١ ١٩٨٨ وزارة الاوقاف الكويتية.

٧- تاريخ بغداد لحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الفكر.

٨- التبصرة والتذكرة لزين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي. المطبعة الجديدة، ١٣٥٤هـ.

٩- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ط٢، ١٩٧٢م.

١٠- التقييد والايضاح شرح مقدمة ابن الصلاح للحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي المكتبة السلفيه في المدينة المنورط١، ١٩٦٩م.

١١- تهذيب التهذيب لشيخ الاسلام احمد بن علي بن حجر العسقلاني ط١ دار الفكر، ١٩٨٤م.

١٢- توضيح الافكار لمعاني تنقيح الانظار لمحمد بن اسماعيل الامير الصنعاني تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع دار الفكر.

١٣- الثقات للحافظ محمد بن حيان بن احمد التميمي البستي دار المعارف العثمانية ط١، ١٩٧٣م.

١٤- حاشية العلامة البناني على شرح جلال المحلي على متن جمع الجوامع للامام تاج الدين السبكي مطبعة دار احياء الكتب العربية.
١٥- حاشية العطار على جمع الجوامع للشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للامام ابن السبكي. المكتبة التجارية الكبرى.
١٦- الجرح والتعديل لعبد الرحمن بن ابي حاتم محمد بن ادريس الرازي دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
١٧- سنن ابي داود للامام الحافظ ابي داود سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي، المكتبة العصرية بيروت، لبنان.
١٨- شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي تحقيق د. همام سعيد، مكتبة المنار الاردن الطبعة الاولى، ١٩٨٧م.
١٩- صحيح مسلم للامام ابي الحسين مسلم الحجاج النيسابوري، دار احياء التراث العربي ط٢، ١٩٧٢م.
٢٠- علوم الحديث لابي عمر عثمان بن الصلاح تحقيق نور الدين عنتر، المكتبة العلمية بيروت، ١٤٠١هـ.
٢١- فتح الباري شرح صحيح البخاري لاحمد بن علي بن حجر العسقلاني دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط١، ١٩٨٩م.
٢٢- فتح المغيث شرح الفية الحديث للامام محمد بن عبد الرحمن السخاوي. المكتبة السلفيه بالمدينة المنورة ط٢، ١٩٦٨م.
٢٣- فواتح الرحموت بشرح مسّلم الثبوت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري طبع بذيل المستصفى للامام الغزالي المطبعة الاميريه ببولاق في مصر ط١ ١٣٢٤هـ.
٢٤- الكفاية في علم الرواية للحافظ ابي بكر احمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي. دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٨م.
٢٥- لسان الميزان للحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني مؤسسة الاعلى للمطبوعات الطبعة الثانية ١٩٧١م-١٣٩٠هـ.
٢٦- المحلى تأليف الامام علي بن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي دار الجيل بيروت - دار الافاق الجديدة.

٢٧- مقدمة فتح الباري للحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط١، ١٩٨٩م.

٢٨- ميزان الاعتدال في نقد الرجال لابي عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي دار الفكر.

٢٩- نزهة النظر شرح نخبة الفكر الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني تعليق وشرح الشيخ صلاح محمد عويطه دار الكتب العلمية ط١ ١٩٨٩م.

٣٠- نهاية السول في شرح منهاج الاصول الامام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الاسنوي الشافعي المطبعة السلفية ١٣٤٥هـ.

وزارة التعليم العالي والبحث

العلمي

جامعة بغداد

كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة

تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ١

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

دور المسجد في مواجهة التحديات التي يواجهها العراق وبلدان العالم الإسلامي من أعداء الله والإنسانية

بقلم الأستاذ الدكتور محيي هلال السرحان
عميد كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم:

المسجد قلعة الإسلام، وحصنه الحصين، ويعدّ وجوده في كل بلد علامة لإيمان أهل ذلك البلد، وهو شعيرة من الشعائر الاسلامية التي ينبغي ان تقام وتحفظ وتصان، ولذلك نجد ان رسولنا الكريم سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم بدأ بنائه فور وصوله الى المدينة المنورة حين هاجر اليها [1].

ولم يكن ذلك الا لمكانته السنية ودوره العظيم في حياة المؤمنين.

ولأهمية المسجد في حياة المؤمنين أهتم الفاتحون به، وصار من نهج عملهم في الفتوح أنهم لم يفتحوا قرية أو بلدة الا وفتحوا فيها مسجداً كما ذكر البلاذري[2] وغيره ليكون مركز الدعوة وقاعدة العمل والانطلاق.

وهم بطبيعة الحال انما يفعلون ذلك تأسياً بفعل رسولهم الكريم سيدنا محمدﷺ اولاً، وسداً لحاجتهم الماسة الى محل يجمعهم ويسهل فيه وجودهم في كل وقت لأجل الصلاة، ولأجل التبليغ.

وأدى المسجد دوره الذي رسمه له رسولنا الكريم محمد ﷺ في حياة المسلمين، تعليماً وارشاداً وحكماً وعبادة وتعبئة وجهاداً وإصلاحاً وتربية، وغير ذلك من المهام الجسيمة التي قام بها، وكان دوراً مؤثراً.

ونظراً لهذا الدور العظيم الذي يقوم به المسجد في حياة المؤمنين على توالي العصور شعر الاعداء بأهميته في إدامة يقظتهم، وايقاد روح الايمان في نفوسهم، فأخذوا يحسبون له ألف حساب منذ القديم، واستمرت هذه المخاوف حتى يومنا هذا، فصوبوا سهامهم الى كل بلد ينطق بصدق بالايمان، ويدعو الى التمسك

---

[1] خبر بنائه صلى الله عليه وسلم مسجد قباء فور وصوله المدينة خبر مشهور في كتب السير، فأنظر سيرة ابن هشام ٤٩٤/١، والروض الانف: ٢٤٧/٢.

[2] أنظر فتوح البلدان: ١٣٨، ١٥٧، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٢، ١٩٥...

بالاسلام ليسكتوا صوت الحق المنبعث من المسجد، ووجهوا همهم الى تحريف الاسلام وتشويهه، وقاموا بهدم المساجد في بعض الاقطار، واعتدوا على بلاد المسلمين حين تفرقت كلمتهم، وساموهم سوء العذاب وتفننوا في عدوانهم كما سنذكر ذلك في ما بعد.

وبلغ الامر مداه بقيام العدوان الثلاثيني على العراق الذي رفع راية (الله أكبر) فأغاظ ذلك الكفار، فجاءوا بأساطيلهم وطائراتهم لقتل روح الايمان المنبعث بصدق من مساجد العراق المجاهد ومن صدور ابنائه المؤمنين بقيادة رئيسهم القائد المؤمن البطل المجاهد صدام حسين حفظه الله ورعاه، وضربوا كثيراً من المساجد وخربوها من جملة ما خربوا وضربوا، لأنهم خائفون منها قال تعالى ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ (البقرة: ١١٤).

وعلى الرغم من هذا التخريب ظل المسجد صامداً بقوة إيمان أبنائه، وقوة إيمان قائدهم، فتكسرت على جدرانه موجات الحقد الدفين، وتحطمت عند منبره زوابع الفتن التي آثارها أهل الكفر والالحاد والزندقة، والمنافقون وأصحاب الغدر والخيانة، وتكسرت على أبوابه أقلام الجهل والجهال والذين في قلوبهم مرض وطمع..

وبقي المسجد يقاوم الغزاة كما قاوم من قبل ذلك هولاكو وتيمور لنك والصليبيين واليهود والفرق الضالة والمبتدعة والمجرمين، وأستمر في عمله حتى يومنا هذا، فأن المعركة قائمة و لم تنته بل أخذت شكلاً أمضى وأعنف وأكثر ايلاماً، بتجويع الشعب المؤمن في العراق وحرمانه من الدواء ومن وسائل العلم والمعرفة، بضرب هذا الحصار الاليم عليه وعلى أبنائه المؤمنين.. ومرت السنون العجاف والمؤمنون يعانون من وطأة الحصار الظالم العناء الشديد، والاعداء يماطلون في رفعه وبعد انتهاء أسباب فرضه يساعدهم في ذلك المنافقون من أبناء جلدتنا والخائنون، واختلقوا شتى المعاذير ومنها الضرب على نغمة حقوق الانسان وغير ذلك من المعاذير.

إن الاعداء لم يفوتوا فرصة يستغلونها في تنفيذ مآربهم الخبيثة ومطامعهم الدنيئة، فقد أخذوا أخيراً يبثون أباطيلهم وينفثون سمومهم لتشويه هذا الدين وإفساده، وفك ارتباط المسلمين به، ليسهل عليهم تمزيق البلدان الاسلامية والقضاء عليها، فلم يتركوا ورقة خبيثة لتحقيق هذا الهدف الا وجربوها: فقد أشعلوا نيران الطائفية والنعرات القومية ليضعف المؤمنون في البلاد الاسلامية عامة والعراق بوجه خاص.

أنهم يسلكون ما سلكه أعداء الاسلام سابقا" في هدم هذا الدين وتقويض بنيانه عن طريق تشجيع الحركات الباطنية وتبنيها، والصرف على نشر أفكارها الخبيثة بالوسائل المتطورة ؛ كاستخدام وسائل الدعاية الحديثة عبر الاقمار الصناعية في نشرها والترويج لمبادئها، وكتأليف الكتب الانيقة، وإقامة الحلقات الدراسية والندوات والمؤتمرات العلمية ملبسين دعاواهم الباطلة لبوس الدين، واستغلال المساجد لنشر تلك الضلالات وترويج الاباطيل.

فنحن أمام تحديات متنوعة وخطيرة تتخذ من العلم والدين في الظاهر ستاراً وهي أشد الوسائل فتكاً بالدين وأهله؛ لانها تتخذ لها لبوسها المناسب لتفكير العصر ومتطلباته، لتنفذ الى غرضها الخطير وهو تحريف الاسلام وإبطاله وتمزيق وحدة المؤمنين ليسهل استعمار بلادهم وامتصاص خيراتها دون معارض قوي لهم.

لذلك نستطيع ان نقول ان التحديات التي يواجهها اعداء الله واعداء الانسانية الى المجتمعات المؤمنة عامة والعراق بصورة خاصة تتخذ أشكالاً وصوراً مختلفة بعضها أمضى من بعض في شدة خطرها وتأثيرها السيئ، فمنها ما هو عسكري ومنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو فكري وغير ذلك.

فأما التحديات العسكرية:

فتتمثل في العدوان العسكري على بلاد الاسلام والمسلمين، واقتطاع اجزاء منها، وتحويلها الى بؤر للعمالة والتجسس والعدوان ونشر الالحاد، كالذي حدث في فلسطين مثلاً؛ إذ زرع الكفرة كياناً لقيطاً جمعوا له اشتاتاً من الناس، واسكنوهم في بقعة من الارض اغتصبوها من العرب المسلمين وطردوا أهلها ليكون هذا الكيان رأس حربة مغروزة في جسم الامة، لقتل حركات التحرر، وخنق أنفاس الشعوب المتطلعة الى نور الحرية ولإشاعة روح الارهاب ونشر الخوف في البلدان العربية الاسلامية والزحف على أراضي المسلمين والسطو عليها وترحيل أهلها بكل صورة من الصور التي تتفتق عنها مخيلتهم المجرمة، بالشراء مثلاً او التهديد، او باختلاق المعاذير لهدم مساكنهم وقتل اصحابها...

ومثل ذلك ما يحدث في البوسنة والسودان والهند وغير ذلك من البلدان..

وهو بعينه ما أرادت له دول الكفر أن يحدث في العدوان الثلاثيني على العراق المؤمن، ومحاولة تقسيمه وإقامة دولة صليبية في شماله، مستغلين اسم الاكراد غطاء لهم، ودولة مجوسية في جنوبه متذرعين بالدفاع عن حقوق الانسان في الاهوار، ومستغلين أسم الشيعة ليصلوا الى مآربهم، ووضعوا لذلك خطوطاً وهمية في الطيران والتحليق لتنفيذ مآربهم الخبيثة.

وغير ذلك من التحديات العسكرية. التي تتمثل في انشاء دويلات يقتطعونها من جسم الامة في الحجاز والكويت وغيرها تكون مطاراتها وأجواؤها سبيلاً لمرور طائرات الكافرين لخنق روح الايمان وقتل المؤمنين في العراق وغيره من الاقطار التي أبت الخضوع لمشيئة الكافرين.

وأما التحديات الاقتصادية:

فكثيرة، يأتي على رأسها فرض الحصار الاقتصادي الجائر الذي وضعته دول الكفر بمساعدة المنافقين والخونة من الدول العربية والاسلامية بهدف تجويع الشعب المؤمن في العراق وحرمانه من الغذاء والدواء وسبل الثقافة، وبهدف إشاعة البلبلة في صفوفه، واغراء ضعاف النفوس بالهجرة عنه، وتعطيل مرافقه ليسهل املاء مطاليب تلك الدول الكافرة عليه لابقائه في حظيرة الذل والهوان.

وأما التحديات الاجتماعية:

فتتخذ صوراً مختلفة منها ما يعتمد على أسس فكرية؛ كإثارة قضية المرأة مثلاً، عملها، وحجابها، والقوامة عليها، وحقوقها، ومساواتها مع الرجل في مجالات الحياة، ولاسيما قضية الميراث، ومسألة تعدد الزوجات وما الى ذلك.

وكإثارة قضية المعاملات الحديثة التي تتصل في بعض الصور بمسائل الربا، وقضايا الفوائد في البنوك وغير ذلك.

فيتخذ الاعداء من هذه القضايا ميداناً للطعن في الاسلام، ورميه بالجمود والرجعية والتطرف وما الى ذلك من نعوت يتفننون في تلفيقها على الاسلام والمسلمين.

واما التحديات الفكرية:

فليست بجديدة على المسجد وأهله؛ فقد بدأت الفرق الضالة وأصحاب الحركات الباطنية في تشويه الاسلام وتفسير أحكامه وآيات القرآن بما يروق لهم من الافكار الهدامة والأباطيل منذ وقت مبكر من تاريخ ظهوره، وقد أنبرى للرد عليهم الأئمة الكبار من علماء الكلام والتفسير كأبي الحسن الاشعري (المتوفى ٣٣٠ هـ) في مقالاته وأبن حزم (المتوفى ٤٥٦هـ) في الفصل بين الملل والنحل، وأبي حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ) في فضائح الباطنية، والشهرستاني (المتوفى ٥٤٨هـ) في كتابه الملل والنحل، والرازي (المتوفى ٦٠٦هـ) في تفسيره وغيرهم.

ومن تحديات اعداء الاسلام في هذا المجال ما تقوم به الفرق الضالة والحركات الباطنية من تشويه الاسلام وتحريف مبادئه بقصد اضلال المسلمين وتكفيرهم، بعمل

منظم على خطوات ومراحل بينا بعضها في بحثنا المنشور ضمن كراس (الحركات الباطنية)[3] فلتراجع هناك.

ومن ذلك ما عملته تلك الحركات والفرق من تحريف النصوص القرآنية عن معانيها، بتحميل الآيات مالا تتحمله من المعاني لا في اللغة ولا في الاصطلاح، لينتهوا من ذلك الى اسقاط الفروض الشرعية، وابطال احكام التشريع، والغاء الهوية الاسلامية واحياء الافكار المجوسية وافكار الزنادقة، وغير ذلك من المآرب الخبيثة.

وتولى كبر هذه الحركات الشعوبيون[4] والمجوس وأصحاب الحركات الهدامة.

وتواصلت جهود هؤلاء في هذا الميدان بسعي حثيث متخذة في الوقت الحاضر وسائل الاعلام المرئية والمسموعة سبلاً لتحقيق هذه الاهداف.

ثم تولى الاستعمار ودول الكفر تغذية ذلك، فارسلوا الارساليات التبشيرية المتعددة، التي أتفقت على القضاء على الاسلام والمسلمين بكل الصور [5] متخذة العنف في كثير من الاحيان والقتل والشنق لابادتهم.

قال الاستاذ ذكاء الله الدهلوي: ((قد كان شعار بعض رؤساء الانجليز انهم كانوا يعتبرون كل مسلم ثائراً، فكانوا يسألون الرجل: أنت هندوكي او مسلم ؟ فأذا قال مسلم قتلوه بالرصاص))[6]

ويقول:

((ثم جاء دور الشنق، ونصبت مشانق وأعواد على الطرق العامة والشوارع..))

الى أن يقول: ((وقد شنق بعض الاحياء الاسلامية على بكرة أبيها))[7]

وقال مؤرخ آخر:((إن سبعة وعشرين ألفاً من المسلمين قتلوا شنقاً، واستمرت المجزرة سبعة ايام متواليات لا يحصى من قتل فيها..))[8]

---

[3] الحركات الباطنية ودورها التخريبي في الفكر العربي الاسلامي كراس صدر ملحقاً بمجلة الرسالة الاسلامية يضم أعمال ندورة فكرية أشترك فيها الدكتور رشدي عليان والدكتور قحطان الدوري مع كاتب هذا البحث (مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)

[4] أنظر كتاب (الشعوبية ودورها التخريبي في مجال العقيدة الاسلامية) تأليف حسن حميد الغرباوي رسالة ماجستير أجيزت من جامعة بغداد أشرف عليها كاتب هذا البحث ونالت درجة (الامتياز) سنة ١٩٩١ ثم طبعت بدار الشؤون الثقافية ببغداد ا ذ١٩٩٣م في ٢٦٨ صفحة.

[5] أنظر كتاب (الغارة على العالم الاسلامي) تأليف: أ.ل.شاتليه نقلها الى العربية مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب (المطبعة العربية ط٢ بغداد ١٣٨٤هـ).

[6] الندوي، ابوالحسن على الحسني: المسلمون في الهند مكتبة دار الفتح دمشق ١٣٨١هـ/١٩٦٢م ص٨٨.

[7] المصدر نفسه: ٨٩

[8] المصدر نفسه: ٨٩

فهذا مثل لسيرتهم مع المؤمنين.

وهدفهم من ذلك واضح هو القضاء على الاسلام .

قال أحد المؤرخين:

((وبعد ان مسخ الاستعمار الاقوام التي يستعبدها وازال شخصيتها ومزجها في شخصيته ليبتلعها تماماً، ويزيل وجودها من الوجود بقى أمامه مانع واحد يمنعه من اتمام هذه المهمة وهو العقيدة، فوجّه اليها اهتمامه، وعبأ إمكانياته للقضاء عليها وانتزاعها من القلوب بالخلط احيانا والتشكيك والتنقيص وإحداث طوائف جديدة في الاسلام الى جانب الطوائف القديمة، وتتبعها في سائر ادوارها وأطوارها ومختلف اماكنها، حتى امتلأت المكتبات الاوربية بالبحوث والمؤلفات حول هذه الغاية))[٩]

فالمعركة لم تنتهِ بعد، بل هي مستمرة، تستهدف القضاء على الاسلام والمسلمين، والمسجد هو محور التجمع ومركز الانطلاق.

دور المسجد:

وإذا كانت كل هذه الاعاصير قائمة تحيط بالمسجد، فما هو دوره في هذه المعركة لمواجهة التحديات التي يواجهها العراق وبلدان العالم الاسلامي عامة من اعداء الله والانسانية ؟

لاشك أن المسجد كان يقوم بأعباء كبيرة في عهد النبي ﷺ وعهد خلفائه الراشدين رضوان الله عليهم، فيمكن ان نستلهم مما يقوم به المسجد آنذاك من المهام شيئاً كثيراً نوظفه في مواجهة التحديات الحالية:

فالمسجد موطن مهم جداً من مواطن اجتماع المؤمنين، ومن هذا الاعتبار يمكن ان نستلهم معاني كثيرة، نأخذ منها ثلاثة محاور على سبيل المثال وهي:-

١. اجتماع المؤمنين في المسجد لاجل الصلاة

٢. اجتماعهم لتلقي الاحكام الشرعية

٣. اجتماعهم للتداول في شؤونهم العامة

المحور الاول: أداء الصلاة:

لما كان المسجد جامعاً للمؤمنين في كل وقت لأجل الصلاة، فـأن الصلاة أظهر شعائر الدين، وأقوى الدلائل على الخضوع لله؛ الخضوع الخالي من الرياء والتصنع،

---

[٩] مقدمة الترجمة العربية لكتاب (الاستعمار الفرنسي في أفريقيا السوداء) - دراسة عن الاسلام في أفريقيا السوداء الفرنسية تأليف الرئيس فيليب فونداسي رئيس المكتب الخامس الفرنسي - أي مصلحة التجسس الفرنسي - الذي صدر في باريس ١٩٥١ الترجمة العربية بيروت بلدون ذكر تاريخ الطبع ص: ح - ط

وفي الصلاة الخاشعة يكون المؤمن متصلاً بربه أشد الاتصال؛ اذ يقوم رسولنا الكريم سيدنا محمد ﷺ ((أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد))[١٠]

لذلك يكون المسجد مؤدياً لدور كبير في مجالات الصلاة وتثبيت معانيها العميقة في النفوس، وفي ذلك فوائد منها:

١. تقوية الصلة بين المؤمن وربه ودوام مراقبته والتوكل عليه، قال ﷺ: ((اعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فأنه يراك))[١١]

٢. في صيانة المؤمن عن كل فحشاء وعن كل منكر؛ لأن الصلاة لا تتلاءم مع الفحشاء والمنكر، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ﴾[١٢]، وقال عليه الصلاة والسلام: ((من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله الا بعداً))[١٣]

٣. في دفع المؤمن الى عمل الخيرات في كل مجال من مجالات حياته لأن الايمان لا يتم إلا إذا أقترن بالعمل الصالح، ولذلك أقترن ذكر الايمان بالعمل الصالح في بضع وستين مرة في القرآن الكريم مما يدل على التلازم بين الايمان والعمل الصالح.

٤. في الاتصاف بالصفات الخلقية التي تليق بالمؤمنين في أنفسهم وفي أعمالهم مما ينسجم مع روح الصلاة، كالصدق والوفاء بالعهد والصبر وسائر الفضائل الاخرى قال ﷺ ((إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق))[١٤]

٥. في محاربة البدع والضلالات التي تتناقض مع روح الصلاة وجوهرها قال ﷺ ((جئتكم بالحنيفية السمحة))[١٥]

---

[١٠] حديث ((أقرب مايكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء)) رواه الامام مسلم في صحيحه في الصلاة عن أبي هريرة (صحيح مسلم ١/٣٥٠ الحديث ٢١٥ من الصلاة) ورواه غيره.

[١١] حديث: ((اعبد الله كأنك تراه..)) رواه الامام أحمد عن عبدالله بن عمر (مسند الامام احمد: ٢/١٣٢) ورواه الطبراني في الكبير عن معاذ (أنظر معجم الطبراني الكبير: ط٢ جـ٢٠ ص ١٤٥ الحديث ٣٧٤ وأنظر مجمع الزوائد ٢/٤٠

[١٢] العنكبوت: ٤٥

[١٣] حديث: ((من لم تنهه صلاته عن الفحشاء..)) رواه الامام الطبراني بسنده الى ابن عباس (أنظر المعجم الكبير: ١١/٤٦ الحديث ١١٠٢٥) قال الهيثمي رجاله رجال الصحيح: مجمع الزوائد (٢/٢٥٨) واخرجه غيره عن ابن مسعود (الدور المنتثرة:٢٣٤)

[١٤] حديث: ((إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق)) قال السيوطي اخرجه مالك في الموطأ بلاغاً: الطبراني من حديث جابر وأحمد من حديث معاذ بن جبل وعده من الاحاديث المشتهرة (الدور المنتثرة في الاحاديث المشتهرة ص١٠٠ الحديث ١٥٠) قلت ورواه الحاكم في المستدرك ٢/٦١٣ وأحمد في المسند ٢/٣١٨ والبيهقي: ١٠/٩٢

[١٥] حديث ((جئتكم بالحنيفية السمحة)) رواه ابو نعيم يسنده الى محمد بن جعفر (أنظر دلائل النبوة: ١/١٩)

٦.في الثبات على العقيدة والاستمانة في الدفاع عنها، وبذل الغالي والرخيص في حفظها وصيانتها، وإقامة شعارها الى يوم القيامة قال ﷺ ((الجهاد ماضٍ الى يوم القيامة))[١٦]

٧.توطيد الاطمئنان في نفوس المؤمنين بالصلاة الخاشعة وبذكر الله قال تعالى ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[١٧]

المحور الثاني: محور تلقي الاحكام الشرعية:

ولما كان المسجد ملتقى المؤمنين لتلقي الاحكام وبيان الحلال والحرام. فأن المسجد يؤدي دوره المهم في جوانب كثيرة من هذا المجال منها:

١.تثقيف المؤمنين وتوسيع مداركهم في المسائل الدينية، بإطلاعهم على الاحكام الشرعية وأدلتها وترسيخ معانيها في النفوس.

٢.وعظهم وارشادهم وتوجيههم الى السلوك المستقيم بمحاربة البدع والضلالات، والتزام طريق التوحيد الخالص وتحصينهم من الوقوع في الجرائم..

٣.تبصيرهم بما يدور حولهم من الامور الاجتماعية التي يحتاج فيها الى بيان رأي الشرع فيها..

٤.إطلاعهم على ما يدور حولهم من مؤامرات الاعداء وتحدياتهم وإثارة عواطف المؤمنين نحو تصعيد العمل لرد التحديات وابطالها.

٥.بناء شخصيتهم المؤمنة المستقلة، وتحقيق هويتهم الاصيلة التي تبني وتنتج وتثمر وتنفع، وتكون ذات ضمير واعٍ متيقظ، هوية شجاعة، عزيزة، ذات مروءة، لا هوية ذليلة خانعة، مقلدة، في كل شيء، قال ﷺ : ((لا تكونوا إمعة تقولون إن احسن الناس أحسنا وان ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا))[١٨]

المحور الثالث: التداول في الشؤون العامة:

ولما كان المسجد ملتقى المؤمنين للتداول في شؤونهم العامة اذا حز بهم أمر يجتمعون في المناسبات الطارئة، وفي الاجتماعات الدورية في الجمع والعيدين نجد أن المسجد يؤدي دوره في جهات متنوعة من هذا المجال منها:

---

[١٦] حديث ((الجهاد ماضٍ الى يوم القيامة)) رواه الطبراني عن علي وجابر في الاوسط (أنظر مجمع الزوائد: ١٠٦/١)

[١٧] الرعد: ٢٨

[١٨] حديث: ((لا تكونوا إمعة..)) الخ رواه الترمذي بسنده عن حذيفة أنظر سنن الترمذي ٢٤٦/٣ الحديث ٢٠٧٥

١ .تمتين العلاقات الروحية وإقامة الروابط الاجتماعية القوية القائمة على أساس الأخوة الصادقة النظيفة الخالية من المطامع والمصالح والرياء ﴿ إنما المؤمنون أخوة﴾[١٩]

٢ .تثبيت أسس التربية الاجتماعية التي يسعى الاسلام الى تحقيقها.

٣ .القيام بنشاطات اجتماعية كثيرة قام بها الرسول الكريم ﷺ وصحابته الكرام رضي الله عنهم الى جانب الامور التعبدية ومنها الفتوى والقضاء والتعليم والتطبيب وقسمة الصدقات وادارة شؤون الحكم وتسيير الجيوش وغير ذلك.

قال الشيخ محمد سالم البيحاني: فالمسجد ((مصدر التشريع، ومحل العبادة، وبرلمان الدولة، وميدان الرياضة، ومحل التدريب العسكري، وملجأ الضعفاء والعجزة، ومأوى الغريب، ومستشفى المريض، ومدرسة الطالب، وروضة الطفل، وندوة المصلين، ومنتزه المنقطعين لعبادة الله))[٢٠]

وقال الشيخ عبد الحميد كشك: ((وفيه التشاور والتفاهم والدراسة والتخطيط للدعوة وتدبير شؤون المجتمع، والمسجد بذلك يشبه مركز ادارة الحكومة ومجالس التشريع، فكانت أمور اخرى تمارس في المسجد في عهد النبي ﷺ، وكان النبي ﷺ يستقبل الوفود في المسجد التي تأتي لأغراض مختلفة؛ كطلب علم، أو إعلان إسلام، او عقد معاهدة، او طلب معونة، او غير ذلك، وكان المسجد أشبه بقاعة الاستقبال الرسمية مفتوحة ومهيأة لجميع الوافدين؛ أستقبل فيه النبي ﷺ وفد نصارى نجران، وكان فيه ستون رجلاً..))[٢١]

وغير ذلك من المحاور..

دور المسجد في الوقت الحاضر

فهذه الجوانب وغيرها تعطي لنا فسحة واسعة للتفكير والتخطيط لدور المسجد، وتوسيع ميدانه في العمل في الوقت الحاضر لمواجهة التحديات التي يواجهها العراق وبلدان العالم الاسلامي عامة من أعداء الله والانسانية.

فما هو الدور المطلوب الآن للمسجد بعد هذه الادوار العظيمة التي يقوم بها..؟ وهنا يمكن ان نطرح للمناقشة افكاراً وتصورات بعضها مستوحى من أدوار المسجد

---

[١٩] الحجرات: ١٠

[٢٠] البيحاني، الشيخ محمد سالم: رسالة نحو المسجد، نشرها عبدالقدوس عبدالملك العيسى (دار الجنوب للطباعة والنشر بعدن ١٣٧٧ هـ/١٩٥٧م) ص:٤

[٢١] كشك، الشيخ عبدالحميد: دور المسجد في المجتمع المعاصر دار المختار الاسلامي للطبع والنشر والتوزيع في القاهرة (دون ذكر تاريخ الطبع) ص:٣٨

السابقة، وبعضها مما تمليه الحاجة الآن، نرى أن لها أثراً في تقوية دور المسجد للوقوف امام تلك التحديات وافشالها، فنقول وبالله التوفيق:

لما كانت التحديات التي يواجهها المؤمنون في العراق خاصة وفي بلدان العالم الاسلامي عامة من اعداء الله والانسانية كثيرة ومتنوعة بينا بعضها في ما سبق من القول، ولما كانت أدوار المسجد ووظائفه في البناء والتقويم متنوعة ايضاً نهض بها ردحاً طويلا من الزمن وأدى دوره كاملا" فيها، فينبغي في الوقت الحاضر أن يعطى المسجد دوره الكامل ايضاً للقيام بوظائفه التي كان يقوم بها، وللقيام بمواجهة تلك التحديات، وكشف حقيقتها وبيان دوافعها والسعي الى تفويت الفرصة على أصحابها اعداء الله وأعداء الانسانية، والعمل على إفشال مساعيهم الرامية الى عزل الاسلام عن الساحة العملية، وتحريف مبادئه السامية، وجعله منحصراً في أضيق الحدود الشخصية، بحيث يصبح طقوساً لا رواء فيها ولا حركة، ليصلوا الى هدفهم وهو قتل روح الاسلام في نفوس المؤمنين وتفكيك روابط وحدتهم الروحية وإضعافهم بغية السيطرة عليهم وإذلالهم والتلاعب بمقدراتهم، لأنهم يخافون الخوف كله من أسم الاسلام، ومن اجتماع كلمة أبنائه، ولذلك يسعون دائماً الى بث سموم الفرقة والتناحر بين المجتمعات الاسلامية لتبقى ذليلة خانعة يسهل الاستيلاء عليها وامتصاص خيرات بلادها.

ومن أجل تفادي وقوع ذلك يجب على المؤمنين أن يتنبهوا الى حقيقة الامر، ويدركوا أنه ينبغي عليهم الاهتمام بشؤون المساجد، ففيها صلاحهم وفيها قوتهم وفيها عزهم، ويتم ذلك من خلال:

١ .الاكثار من فتح المساجد في بقاع الارض؛ لانها شعيرة من شعائر الاسلام، تؤدي دورها في تحصين الفرد من الخيانة وحفظه من الوقوع في الجريمة او العصيان، أو الانحراف.

فلو كانت المساجد تؤدي دورها بصورة صحيحة لما بقي عميل يتلاعب بمقدرات بلد اسلامي.

ولو كانت المساجد تؤدي دورها الصحيح لما أقدمت سفينة في البحر الاحمر على ضرب بغداد عاصمة المؤمنين.

ولو كانت المساجد تؤدي دورها الصحيح لما أستغل الكافرون القواعد في تركيا وفي حفر الباطن وفي غيرها لضرب العراق.

ولو كانت المساجد تؤدي دورها لما دخلت قوات الغزو الثلاثيني الى بلاد العرب والمسلمين لضرب العراق.

ولو كانت المساجد تؤدي دورها الصحيح في جنوب العراق لما حدثت حوادث الغدر والخيانة، وانما تركت تلك المواطن يعشعش بها الشيطان، فخان من خان وغدر من غدر.

٢. توسيع اعمال المسجد لتشمل وظائف اخرى غير الصلاة والوعظ والتعبد، وذلك بجعله كما كان سابقاً محلاً للتعليم، ولتوزيع الصدقات، ولعلاج المرضى، وللأفتاء في كل وقت، وللفصل في المنازعات، والتحكيم بين المتحاكمين، والاصلاح الاجتماعي، ليقصد الناس المساجد، ويكثر ترددهم اليه، فيتعلموا من آداب الاسلام واحكامه ما يتعلمون، وليعلموا أن الدين هو الحياة بكل تفاصيلها، فيقبلوا الى الحياة بمنظار هو منظار الإسلام اليها، ويزنوا الامور بموازينه القويمة، وفي ذلك تحصين لهم من أباطيل الأعداء واضاليلهم التي يبثونها من أذاعاتهم ووسائل اعلامهم.

٣. إقامة ندوات اسبوعية ومحاضرات نصف اسبوعية لنشر الوعي وتنبيه الناس الى ما يحيط بهم من الاخطار والمؤامرات، وفضح الألاعيب التي يلجأ اليها اعداء الله للنيل من ديننا الحنيف.

٤. توسيع بناء المسجد ليضم بعض الغرف التي تخصص للمنقطعين والمحتاجين والمساكين وطلبة العلم وشيوخه، ويتصل بذلك اقامة المدارس العلمية في المساجد والعناية بطلبتها ليتمكنوا من أن يأخذوا التعاليم الدينية كاملة ويتربوا التربية الاسلامية الصحيحة.

٥. تعيين الأئمة والخطباء القديرين على أداء مهمتهم التي تناط بهم في ارشاد الناس وتبصيرهم بأمور دينهم، وبيان حقيقة ما يجري في الساحة الدولية من الاحداث وما يترتب على المؤمنين من المواقف تجاه تلك الحوادث..

فهل جاءت امرأة ميتران الى شمال العراق محبة في الاكراد مثلاً؟

وهل كانت تصريحات ولي العهد الانجليزي الذي يدعي الدفاع عن حقوق الانسان خالصة في محبة أهل الاهوار؟

وهل كانت وفود مؤتمر التنمية السكاني خالصة المودة للاسلام والمسلمين؟

ولماذا تتسارع الاحداث في ذبح المسلمين في اقطار الارض كافة؟ ومنها البوسنة وفلسطين والجزائر والسودان والعراق والفيليبين؟ وهل من مبادئ الاسلام أن يستعين المؤمنون بالكفرة لقتال المؤمنين ولاسيما لقتال العراق المؤمن المجاهد الذي رفع بصدق راية (الله أكبر)؟ ولماذا تنهب خيرات هذه الامة مع وجود الرموز والبيادق التي تدعي الاسلام؟

إن المساجد قد تعطلت عن اداء مهمتها الحقيقية، بدليل هذه الهجمة الشرسة على بلاد العرب والمسلمين وتوزيع ثرواتها، والضرب بقسوة على من يطالب بتحريرها

ما بال مساجدنا خاملة معطلة عن أداء دورها الاجتماعي والفكري؟

لقد كانت المساجد الى عهد قريب مشاعل هداية وارشاد تنير طريق المؤمنين اذا ألمت بهم الملمات

فقد كانت الاعوام القليلة التي أحتل فيها الفرنسيون مصر سنة ١٧٩٨م أعوام كفاح للجامع الازهر وعلمائه؛ فقد "قاد الازهر الشعب لصد عدوان الفرنسيين"[٢٢] وبقي صامداً يقاوم ويلهب نفوس الناس بالحماس حتى أحتل الفرنسيون هذا الجامع العظيم ووطئت خيولهم حرمه[٢٣] الشريف..

ومع ذلك ظل الازهر نبراساً يسير على هديه الشعب المصري في كفاحه الطويل ((ورحابه كان مجمعاً للقاء الثائرين من ابناء مصر، وكانت أروقته ملتقى لاجتماعاتهم الثورية، التي كانت تلهب وجدان المواطنين وتثير حماسهم، وتعبئ النفوس للنضال والاستشهاد من أجل استقلال البلاد وحريتها ورفع الظلم عنها في عهود الظلام: فمن الازهر اندلعت ثورة ١٩١٩م، ومنه خرجت المنشورات التي تعبر عن سخط المصريين وغضبتهم ضد الانجليز، فكان صرحاً للكيان القومي ورمزاً للحرية والتحرر فلقد كانت حناجر علمائه وقوداً ثورياً يشعل جذوة نار الحرية والتحرر في مصر كلها، فكانت ثورات الازهر فائرة ثائرة..))[٢٤]

وكان لجامع الحيدرخانة في بغداد والجوامع الاخرى فيها دور كبير في ايقاد جذوة الحماس الديني والوطني في نفوس المجاهدين الثائرين على المعاهدات الجائرة سنة ١٩٤٧م

وهكذا كان شأن جامع القرويين بفاس ((الذي يرجع اليه الفضل كل الفضل في استمرار الوجود الاسلامي بالمغرب الاقصى))[٢٥]

وقام المسجد الاموي بدوره في اذكاء روح الحماس الوطني والديني في ابناء سوريا حين قام الفرنسيون باعتدائهم الآثم في نكبة دمشق سنة ١٩٢٦م وقد خلدها أمير الشعراء بقصائده الرائعة[٢٦].

---

[٢٢] الازهر في ١٢ عاماً كتاب اصدرته هيئات الازهر ص١٨

[٢٣] المصدر نفسه وأنظر الدكتور احمد محمد عوف: الازهر في ألف عام الكتاب الثاني من سلسلة البحوث الاسلامية التي يصدرها مجمع البحوث الاسلامية مطابع الازهر ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ ص ٩٦-٩٧

[٢٤] الازهر في ألف عام مصدر سبق ذكره: ص٢٣

[٢٥] التازي، د. عبدالهادي: جامع القرويين دار الكتاب اللبناني بيروت ط١ ١٩٧٢ م جـ ١ ص١١.

وهذه وظائف كل مسجد في كل قطر تنبه الاخطار وتوقد الحماس في ابناء البلد أي بلد كان وتحفظ التراث الديني والثقافي، وتحمي اللسان العربي من الضياع وتقف سداً منيعاً امام موجات الغزو الاجنبي ولغة المتغلبين.

وكأن الشيخ شاكراً البدري عليه رحمه الله[٢٧] يحكي ساعاتنا العصيبة التي نعيش فيها اذ يقول:

" إن مسؤولية المساجد اليوم وفي كل يوم لعظيمة، وعظيمة جداً بعد أن أخذ الالحاد مكانه على أرضنا وديارنا وبين ظهرانينا، ينفث سمومه في أوساط المؤمنين والمؤمنات وشياطينه لا ينفكون عن مواصلة بعث التشكيك في المعتقدات الدينية ودس السم في الدسم، لابادة ما في القلوب من بقية ايمان ووعي له ودفاع عنه، ليحل محله ما جندوا له، وليعثوا فيه مما لم يأذن به الله، ولم يرض عنه رسوله وصالحو المؤمنين، وهم مصرون على هذا وجادون فيه ليل نهار، لا يفتؤون ومن ورائهم وبين أيديهم وعن ايمانهم وشمائلهم وامام اعينهم من يتربصون بهم الدوائر بقعقعة السلاح واثارة قتاره، وازيز الطائرات وقصف مدافعها وضجيج الراجفات وصوت قذائفها من البر والبحر والجو، انها نوائب مشتبكة الحلقات متصلة الزعقات تنبهنا الى الخطر المحدق بنا، بكياننا، بدولتنا، بعزنا، ومجدنا، ومقدساتنا وتراثنا، ونحن عنه لاهون وفي بيداء المنازعات تتخبطون"[٢٨]

انها مؤامرة كبرى على هذه الامة، ونحن غافلون، وقد سارت وسائل الاعلام الكافر على مار سم لها لسحق الاسلام والمسلمين بحجة الارهاب وبحجج كثيرة اخرى.

وهنا تظهر للعيان التحديات التي تواجهها الامة بصورة عامة، والعراق بصورة خاصة.

ولا يقوم بتوضيح هذه التحديات والرد عليها وتعبئة الامة للتغلب عليها وافشالها الا المسجد الذي يجب ان يعاد اليه كيانه الكامل واختيار خطبائه الناجحين في هذه المعركة المصيرية.

فلتتضافر الجهود معاً للقيام بالاصلاحات اللازمة، ورصد المبالغ الكافية، وفتح المساجد في كل قرية، فأن تردد المواطن الى المسجد خير ألف مرة من بقائه سائباً، او

---

[٢٦] أنظر الشوقيات (دار العودة بيروت بدون ذكر تاريخ الطبع ٢/٧٤، ١٠١

[٢٧] توفى عليه الرحمة يوم الاثنين ١٣ ربيع الثاني ١٤١٥ الموافق ١٩٩٤/٩/١٩

[٢٨] البدري، السيد شاكر: دليل العابد الى نظام المعابد من منشورات الآصفية العلمية الدينية بغداد مطبعة الارشاد ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م ص٩٩-١٠٠.

يتردد على الاماكن الاخرى التي أقل ما فيها انها مواطن شبهات، ان لم تكن أماكن تعلم الفرد على الانحراف وارتكاب الجرائم.

ولنجعل من المسجد موضعاً للهداية والبناء.

أخذ الله بايدينا وايديكم الى مافيه الخير.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

١.الازهر في ١٢ عاماً اعداد لجنة في الجامع الازهر (القاهرة بدون ذكر تاريخ الاصدار).
٢.الأزهر في ألف عام الدكتور أحمد محمد عوف سلسلة البحوث الاسلامية التي يصدرها مجمع البحوث الاسلامية - (القاهرة ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢م)
٣.الاستعمار الفرنسي في أفريقيا السوداء- دراسة في افريقيا السوداء الفرنسية تأليف الرئيسي فيليب فونداسي رئيس المكتب الخامس الفرنسي - أي مصلحة التجسس الفرنسي - الذي صدر في باريس ١٩٥١ الترجمة العربية بيروت بدون ذكر تاريخ الطبع
٤.اشهر المساجد في الاسلام تأليف سيد عبد المجيد بكر مطابع سحر بجدة ١٤٠٠هـ
٥.اصلاح المساجد من البدع والعوائد، تأليف محمد جمال الدين القاسمي منشورات المكتب الاسلامي بيروت ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م
٦.اعلام المساجد بأحكام المساجد تأليف محمد بن عبد الله الزركشي (المتوفى ٧٩٤هـ) تحقيق الشيخ أبي الوفا مصطفى المراغي مطبوعات المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية (القاهرة ١٣٨٤هـ)
٧.تحفة المساجد في احكام المساجد، تأليف السيد محمد مهدي الموسوي الخونساري الاصفهاني الكاظمي (المتوفى ١٣٧١هـ) مطبعة المعارف بغداد ١٣٧٦هـ
٨.ثمار المقاصد في ذكر المساجد تأليف يوسف بن عبد الهادي (المتوفى ٩٠٩هـ) تحقيق محمد أسعد طلس مطبوعات المعهد الافرنسي بدمشق مكتبة لبنان ١٩٧٥م
٩.جامع القرويين، تأليف الدكتور عبد الهادي التازي دار الكتاب اللبناني بيروت ط١ ١٩٧٢م جـ١ - جـ٣
١٠.الحركات الباطنية ودورها التخريبي في الفكر العربي الاسلامي كراس صدر ملحقاً بمجلة الرسالة الاسلامية يضم اعمال ندوة فكرية اشترك فيها الدكتور رشدي عليان والدكتور قحطان الدوري مع كاتب هذا البحث (مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩م)
١١.الدور المنتشرة في الاحاديث المشتهرة للسيوطي (المتوفى ٩١١هـ) تحقيق محمد عبد القادر عطا دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨

١٢. دلائل النبوة لأبي نعيم الاصبهاني (المتوفى ٣٧٠ هـ)ط الهند حيدر آباد ١٣٢٠هـ

١٣. دليل العابد الى نظام المعابد للشيخ العلامة شاكر البدري (منشورات المدرسة الآصفية العلمية ببغداد مطبعة الارشاد ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠م)

١٤. دور المساجد والمراكز الاسلامية في مجتمع الاقلية المسلمة بحث للدكتور شاكر محمد عبد المنعم في مجلة الرسالة الاسلامية في العدد المزدوج ١٨٤-١٨٥ ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٠٥هـ/آب-ايلول ١٩٨٥ بغداد ص ١٨٨-٢٠٣.

١٥. دور المسجد في المجتمع المعاصر للشيخ عبد الحميد كشك مطبوعات دار المختار الاسلامي القاهرة (بدون ذكر تاريخ الطبع)

١٦. رسالة نحو المسجد للشيخ محمد بن سالم البيحاني (دار الجنوب للطباعة والنشر عدن ١٣٧٧-١٩٥٧م)

١٧. رسالة المسجد في العصر النبوي مقالة لعبد القدوس الانصاري في مجلة رسالة المسجد العدد الاول السنة الاولى ربيع الثاني ١٣٩٨ هـ/مارس ١٩٧٨ دار عكاظ جدة.

١٨. الشعوبية ودورها التخريبي في مجال العقيدة الاسلامية تأليف حسن حميد عبيد الغرباوي رسالة ماجستير اجيزت من جامعة بغداد سنة ١٩٩٢ أشرف عليها كاتب هذا البحث ونالت درجة الامتياز ثم طبعت بدار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٩٣م في ٢٦٨ صفحة

١٩. الغارة على العالم الاسلامي تأليف: أ.ل.شاتليه، نقلها الى العربية مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب (المطبعة العربية بغداد ١٣٨٤هـ)

٢٠. المساجد واحكامها في التشريع الاسلامي لمحمد ابراهيم الجناتي مطبعة القضاء النجف ١٣٨٦هـ

٢١. المسجد دائرة في المجتمع الاسلامي تأليف د. علي عبد الحليم محمود دار المعارف بمصر ١٩٧٦م

٢٢. المسلمون في الهند لأبي الحسن الندوي مكتبة دار الفتح دمشق ١٣٨١هـ/١٩٦٢م

٢٣. مكانة المسجد في الاسلام لإبراهيم فاضل الدبو بحث في مجلة الرسالة الاسلامية العدد ٢٥٤ ذو الحجة ١٤١٢هـ/حزيران ١٩٩٢م ص ٤٨ وما بعدها

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها

كلية العلوم الإسلامية
جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

فعل الكون في العربية

هشام ابراهيم الحداد
مدرّس / كلية العلوم الاسلامية / قسم اللغة العربية

مُقَدِّمَة

اللغة العربية لغة حية ما زال كثير من مباحثها وموضوعاتها مُثاراً للناقش ومبعثاً للبحث على الرغم من العناية المستفيضة والجهود العظيمة والهمم العالية التي أوقفها علماء إجلاّء قديماً وحديثاً لخدمة هذه اللغة الجليلة ومن الموضوعات التي كثُر حولها الجدل موضوع البحث.

[فعل الكينونة في العربية] لذا سنحاول في هذا البحث بعد عرض آراء الأقدمين من العلماء والمحدثين من الدارسين معرفة ماينبغي التثبت به من حيث صحة نقله من الآراء وأستعماله في اللغة المعتبرة (لغة الأستشهاد) إذ هناك كثير من الآراء أشتهرت وأنتشرت وتدور على السنة الناس ولكن الكثير منها يحتاج الى مراجعة وتثبت كتسمية فعل الكينونة بالفعل الناقص وسبب التسمية وما المراد بالنقصان ثم نظرة نحاة البصرة ونظرة نحاة الكوفة الى هذا النمط من الأفعال ثم نظرة الباحثين المحدثين الى آراء كلا الفريقين ثم الوصول الى ما أستقر عليه البحث النحوي فيما يتعلق بفعل الكينونة في العربية في عصرنا هذا.

تسمية فعل الكينونة بالفعل الناقص

مصطلح الفعل عند النحاة : هو اللفظ الدال على حدث مقترن بزمن[١].

وبمقتضى هذا المفهوم ينبغي أن يتحقق لكل فعل هذان المدلولان مدلول الحدث ومدلول الزمن[٢]. والمراد بالحدث : هو مخالف المعنى المستفاد من لفظ الفعل (فضرب) مخالف في معناه (لكتب) وإن كانا مشتركين في الزمن الواحد ولكن النحاة أو كثيراً منهم تأملوا وأطالو االنظر في أفعال الكينونة في العربية فبدت لهم وكأنها غير دالة دلالة ظاهرة واضحة قاطعة على الحدث فأطلق بعضهم عليها مصطلح الافعال الناقصة أو النواسخ (نواسخ الأبتداء) وأختلفوا في تفسير المراد بالنقص الذي وصفوا به هذا النوع من الأفعال حتى أن سيبويه قد أدخل مفهوم الكينونة في تعريفه للفعل إذ قال : [وبُنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع][٣]. فيلاحظ على سيبويه تصريحه بمعنى الكينونة وأرتباطه في وضع عموم الأحداث لذا نراه أستعمل لفظة (كان ويكون وكائن) في تعريفه لمصطلح الفعل.

ولم يُشر سيبويه الى ما ذهب إليه النحاة بعده من أن أفعال الكينونة في العربية ناقصة كما سماها النحاة بعده بل هي عنده كبقية الأفعال يؤخذ منها المصدر الذي هو الحدث ويؤخذ منها أيضاً أسم الفاعل وأسم المفعول وهما أسمان لاينفكان عن الحدث مطلقاً فألاول يدل على الذات الفاعلة والثاني على الذات المفعولة وكل منها مرتبط أوثق أرتباط بالدلالة على الحدث قال سيبويه : [وتقول كُنّاهم كما تقول ضربناهم وتقول إذا لم تكُنّهم ضمن يكونُهم كما تقول إذا لم تضربهم فمن ذا يضربهم].

قال أبو الاسود الدؤليّ :

فأنّ لايكُنّها أو تكُنّه فأنّه ... أخُوها غذّتُه أمُه بلِبانها

فهو كائن ومكُونٌ كما كان ضاربٌ ومضروب[٤]. فتشبيه سيبويه (كائن ومكون) بضارب ومضروب دليلٌ على أرتباط ودلالة هذه الأفعال على الحدث ألا أن النحاة بعد

---

(١) همع الهوامع شرح جمع الجوامع ج/١ ص٧٠٦.

(٢) شرح المفصل ج/٧ ص٣٠٢ .

(٣) الكتاب ج/١ص١ .

(٤) الكتاب ج/١ ص٢١ .

سيبويه وجهوا هذه الأفعال غير الوجهة التي نبه إليها سيبويه فأنقسموا بصددها الى أقسام مختلفة نُقل عنها آراء متعددة تبعاً للمدارس النحوية المختلفة [مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ثم المدارس اللاحقة ثم المحدثون] أشتهر عند علماء العربية إن هذا النوع من الافعال مختص بالدخول على الجملة الأسمية وعملها من الرفع والنصب معروف لدى دارسي النحو، لم يذكر سيبويه من هذه الافعال في كتابيه إلاّ [كان و صار و مادام و ليس ثم قال وما كان نحوهن من الفعل مما لا يستغني عن الخبر][1]. وزاد عليها العلماء الأفعال من مثل [بات - أمسى - أصبح - ظل - أضحى - مازال - ما أنفك - ما فتئ - مابرح][2]. وزاد بعضهم [ونى - رام - آضى - عاد - آل - رجع - أستحال - تحول- آض- أرتد - قعد - أسحر - أفجر - أظهر - جاء - حار - غدا - راح][3].

نظرة النحاة الى هذا النوع من الأفعال

المشهور من أقوال النحاة أن الكوفيين يختلفون عن البصريين في آرائهم في موضوع (كان وأخواتها).

(كان وأخواتها) عند البصريين ناقصة وهي ترفع المبتدأ أسماً لها وتنصب الخبر خبراً لها، وعند الكوفيين المشهور عند مَنْ نقل عنهم من النحاة أنه مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخول كان (أي بلا أبتداء) إذن عمل كان مختص بالنصب وليس بالرفع عند الكوفيين والمنصوب حال لا خبر مشهور عن الكوفيين وبالنسبة الى المرفوع يذكر النحاة ما يأتي :-

[ذهب جمهور الكوفيين أنها لا تعمل في المرفوع شيئاً وأنما هو مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخول كان وخالفهم القراء في أنها عملت الرفع][4]. ونجد مثل ذلك في همع الهوامع للسيوطي وفي شرح الأشموني، هذا القول سرى الى المحدثين ويذكرونه مع بعض الأختلاف يدّعون أن الكوفيين لايقسمونها إلى تامة وناقصة مع شيء من التعديل.

---

(١) سيبويه ج/١ ص٢١ .

(٢) ابن يعيش ج/٧ ص٨٩ .

(٣) الهمع للسيوطي ج/١ص١١٢ .

(٤) شرح التصريح ج/١ ص١٨٤ .

نظر بعض المحدثين الى الأفعال أنها كُلها تامة وأن المرفوع بعدها فاعل والمنصوب حال، وذهب الدكتور شوقي ضيف [أما باب كان وأخواتها فقد أراح الناشئة منها الكوفيين إذ أعربوا كان وأخواتها أفعالاً تامة لاناقصة وما بعدها فواعل والمنصوبات أحوال][١].

وجاء فيه أيضاً [ولم أعقد مبحثاً لكان وأخواتها في كتاب (تجديد النحو) إذا أخذتُ فيها برأي الكوفيين وهو أن المرفوع بعدها فاعل][٢].

[ورأي الكوفيين أدقُّ من الوجهة العلمية الخالصة فهي تامة ويليها فاعل مرفوع وقد يليها منصوب وحينئذٍ قد يُعرب حالاً وبذلك لا توزّع بين تامة وناقصة][٣]. وقرر شوقي ضيف أن المرفوع عند الكوفيين (فاعل) وهو مبتدأ أصلاً، ولو رجعنا الى كتاب (الموفي في النحو الكوفي) للكنفراوي لوجدنا أن كلامه يوحي بأن المرفوع بعدها فاعلٌ لها فيقول في تعريف الفاعل [الفاعل ماأسند إليه الفعل أو شبهه نحو كان زيدٌ قائماً][٤]. وفي كلامه على الحال يقول : [أنه لايكون معرفة إلاّ إذا كان صاحب فواعل النواقص أو يتضمن معنى الشرط][٥]. وبالرجوع الى كتب النحو يتبّين لنا أن هناك أضطراباً كبيراً فيما نُقل عن الكوفيين فيرى بعضهم أن الكوفيين لايقولون بالنقص ويرون أن المنصوب حال والمرفوع هو مرفوع قبل دخول كان أو أنه مرفوع على أنه فاعل.

[وقسم من النحاة ينقلون لنا أن الكوفيين يقولون بقول البصريين ويزيدون على الافعال الناقصة أفعالاً أخرى][٦].وقسم من النحاة يرى أن المنصوب بكان هو حال. أذن النحويون المحدثون والقدماء مضطربون في النقل عن الكوفيين.

لو رجعنا الى كتاب همع الهوامع للسيوطي ت(٩١١)هـ وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومغني اللبيب وغيرها وهم الذين نقلوا عن الكوفيين نجدهم مضطربين في نقلهم عنهم فلو رجعنا الى كلامهم على (لام الجمود) نجد هناك خلافاً بين النحويين

---

(١) شوقي ضيف : تيسير النحو التعليمي : ص٩١ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) تيسير النحو التعليمي ص٩١ .
(٤) الموفي في النحو الكوفي لكنغراوي ص٣٨ .
(٥) المصدر السابق .
(٦) شرح جمل الزجاجي لأبن عصفور ج/١ ص٣٧٦ وينظر الأصول لأبن السراج ج/١ ص٢٦٧ .

﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾[1]. هذا التعبير فيه خلاف معروف بين النحاة (ما كنت لأخّرك) وكما هو موضح :

١- البصريون يرون أن خبر كان محذوف وجوباً تقديره مقدراً.

٢- الكوفيون عندهم اللام زائدة والفعل المنصوب هو خبر كان (جملة فعلية في محل نصب خبر كان)[2].

ونجد في مكان مثلاً أن الكوفيين يختلفون عن البصريين في (كان واخواتها) وفي مكان آخر نجد التوافق بين المذهبين وهذا التناقض في النقول يدعونا الى التحقّق من رأي كل فريق وبعد مراجعة كتب الكوفيين المعتمدة تبيّن إن حقيقة موقفهم من هذه الأفعال أنهم لايختلفون عن البصريين وأنهم يقولون بكل مايقوله البصريون ويذهبون الى أبعد من ذلك وليس هناك خلاف بين موقفهم وموقف البصريين قيد شعرة فضلاً على ذلك أنّ البصريين كما ينقل إلينا كتاب المقتضب ليس عندهم فعل ناقص وفعل تام بينما نجد أن هذين المصطلحين مستعملان عند الكوفيين في كتاب معاني القرآن للفراء ولا نجدها في الكتاب والمقتضب، ويبدا؛و أن هذا المصطلح قد دخل متأخراً عند البصريين وقد سبق الفراء في استعمال هذا المصطلح (النقص) اذن كيف يُقال أن الكوفيين يختلفون عن البصريين ولكي نتبين حقيقة موقف الكوفيين من النقص والتمام في كان وأخواتها علينا أن ننقل نصوصاً من كتبهم وليس من غيرهم يقول الفراء في معاني القرآن. [فأما أمسى وأصبح ورأيت فأن الواو فيها أسهل لأنهن توامّ يعني تامات في حال وكان وليس وأظنُ بُنينَ على النقص][3].

إذن من هذا النص نرى أن الكوفيين يجعلون (ظنّ وأخواتها) ناقصة كما كانت (كان وأخواتها) ولها أسم وخبر لذلك هم يزيدون أفعالاً أخرى على البصريين ظننتُ زيداً حاضراً، ويقول أيضاً: [وقد تقوله العرب في ظننت وأخواتها أظنّي قائماً][4]. ويقول ثعلب

---

(١) سورة الأنفال (٣٣) .

(٢) صرف العناية في كشف الكافية ص١١٠-١١١ .

(٣) معاني القرآن للفراء ج/٤ ص٨٣- ٨٤ .

(٤) المصدر السابق ج/٢ ص١٠٦ .

في مجالسه : [الفراء يقول لدُن غدوةٍ ينصب ويرفع ويخفض ينصب بخبر كان أي لدن كان غدوةً][(١)].

وفي معاني القرآن [وكل موضع صلحت فيه فعـــل ويفعـل من المنصوب جاز نصب المعرفة منه والنكرة كما تنصب كان وأظنّ لأنهنّ نواقص في المعنى وأن ظننت أنهنّ تامات...][(٢)].

وقال أيضاً [ومثله والله غفور رحيم فأذا أدخلت عليه كان أرتفع بها...][(٣)] (بنية كان أن يكون لها مرفوع ومنصوب) أكان للناس عجباً، نصب بكان ﴿ثمّ كان عاقبة...﴾[(٤)]. نصبت العاقبة بكان، وينقل الينا أبو بكر بن الأنباري وهو من مشاهير النحاة الكوفيين في كتابه لشرح القصائد السبع الطوال حين ينقل عن الفراء مايأتي [وقال الفراء : مابرح ومازال ومافتئ بمنزلة كان وهو قول البصريين نفسه][٥]. وينقل ثعلب في مجالسه عن الكسائي ما نصه [قال الكسائي : سمعت العرب تقول هذا زيد إياهُ بعينه فجعل مثل كان][(٦)].

وفي شرح القصائد الطوال [الكسائي قال : أذا كان خبر كان مؤنثاً وآسمها مذكر وأوليتها الخبر فمن العرب مَنْ يؤنّث كان ويتوهم أن الأسم مؤنث أذا كان الخبر مؤنثاً فكان يجيز : كانت عادة حسنةً عطاءُ اللة تعالى وكانت رحمةً المطر البارحة][(٧)]. من هذا يتبيّن أن أبن الأنباري يستعمل الاسم والخبر وأن (كان) ترفع الاسم وتنصب الخبر، ولاحظنا أقوال الفرّاء والكسائي نلاحظ الآن أبن الأنباري حيث قال :

وقاهم جَدُّهم ببني أبيهم وبالأشقين ما كان العقابُ [(٨)].

---

(١) مجالس ثعلب ج/١ ص١٦ .

(٢) معاني القرآن ج/١ ص٢٨١ .

(٣) المصدر السابق ج/١ ص١٣ .

(٤) سورة الروم (١٠) .

(٥) شرح القصائد السبع الطوال / ابو بكر الأنباري ص٣١٥ .

(٦) مجالس ثعلب ج/١ ص٤٣ .

(٧) شرح القصائد السبع الطوال / ص٥٥١ .

(٨) المصدر السابق / ص٦ .

ومعنى البيت وبالأشقين ما كان العقاب : أسم كان والباء خبر كان و(ما) صلة دخلت لتوكيد الكلام ويجوز أن تكون ما في موضع رفع بالباء والعقاب أسم كان ولا خبر لكان لأنها بتقدير المصدر والمعنى وبالأشقين كون العقاب فقال معلقاً على قول أمرئ القيس :

أ فاطم مهلاً بعض هذا التدَلُّلِ وأن كنتِ قد أزمعت صرمي فأجملي[1].

وأن كنتِ قد أزمعت صرمي فأجملي، أن شرط والتاء أسم الكون وخبر الكون ماعاد من التاء التي في أزمعت وصرمي منصوب بأزمعت.

وقال معلقاً على قول الشاعر زهير بن أبي سلمى :

ومهما تكن عند أمريءٍ من خليقةٍ ولو خالها تخفى على الناس تُعلم[2].

قوله (ومهما معناه وماتكن عند أمريء وأي أن عند هي خبر تكن) وقوله :

(ولو خالها) معناه ولو ظنها والهاء والألف أسم خال، والخبر ماعاد من تخفى وقال مُعلّقاً على قول الشاعر.

ليس يُنجي موائلاً من حذارِ رأسُ طودٍ وَحرّةٌ وجِلاءُ [3].

(اسم ليس مضمر فيها مجهول كأنه قال : ليس الأمر وليس الشأن والجملة التي بعد ليس الشأن والجملة التي بعد ليس خبرها ويجوز أن يكون (رأس طود) أسم ليس ويُنجي خبرها ومزيداً من التحقق في رأي الكوفيين بخصوص هذه الأفعال نعرض رأي الطبري بوصفه أحد حُذّاق النحويين الكوفيين وهو يعرب كان وأخواتها أفعالاً ناقصة ﴿ما كان قولهم إلا أن قالوا...﴾[4]. أعراب الكوفيين نفسه وهم لايختلفون عن البصريين قيد شعرة [5].

وبأستعراض الآراء المنقولة من كتب الكوفيين أنفسهم يتبيّن لنا أن الكوفيين متفقون مع البصريين على أن هذه الافعال ناقصة ولها أسم وخبر ويُعدّ ما نُقل عن الكوفيين بخصوص خلافهم للبصريين فيما يتعلق بهذه الافعال وهماً كبيراً وقع فيه الكثير من

(١) المصدر السابق / ص٤٢- ٤٤.

(٢) شرح القصائد السبع الطوال لأبن الانباري / ص٢٨٩ .

(٣) المصدر السابق ص٤٧٣- ٤٧٤ .

(٤) سورة آل عمران (١٤٧) .

(٥) مجمع البيان ج/٤ ص٧٩ - ج/٣ ص٧٢ - ١٢٦/٤ - ٢٠/١٠ .

العلماء وقد أنتقل هذا الوهم الى المحدثين من النحويين[١]. وبقي علينا أن نبحث في المراد بمصطلح (النقص) وما معنى الفعل الناقص عند النحاة بأستعراض آراء النحاة الذين تعرضوا لمعنى النقص.

الجمهور يقررون أن الأفعال التامة تدل على الحدث المقترن بالزمن إما الافعال الناقصة فأنها تدل على الزمن فقط ولا تدل على الحدث، فالحدث مستفاد من الخبر هذا هو رأي الجمهور ففي قولنا : كان زيد منطلقاً استفدنا من (كان) الزمن أما الحدث فنستفيده من الخبر لذلك تسمى أفعال العبارة.

قال ابن يعيش [واما كونها ناقصة فأن الفعل الحقيقي يدلّ على معنى وزمان نحو قولك (ضرب) فأنه يدل على مامضى من الزمان وعلى معنى الضرب وكان أنما تدل على مامضى من الزمان فقط ويكون تدل على ما أنت فيه أو على ما يأتي من الزمان فهي تدل على زمان فقط، ويكون مأأنت فيه أو مايأتي من الزمان فلما نقصت دلالتها كانت ناقصة وقيل أفعال عبارة أي هي أفعال لفظية لاحقيقة لأن الفعل في الحقيقة ما دلّ على حدث والحدث الفعل الحقيقي[٢]. ويرى قلة من النحاة البصريين رأياً آخر هو : أنها أفعال تدل على ما يدل عليه الفعل (الحدث والزمن) وسميت ناقصة لأنها لا تكتفي بالمرفوع وأنما نحتاج الى منصوب وهي عند هؤلاء تدل على الحدث.

واستفاد متأخرو النحاة من هذا الرأي ولم يأخذوا برأي الجمهور وحاولوا أن يبطلوا الرأي الأول بأثبات أن لهذه الأفعال دلالة على الحدث وأستدلوا على ذلك بأستدلالات مختلفة منها :-

١- ان لهذه الأفعال مصادر منطوقة صُرِّح بها (الأصباح - الأمساء - الصيرورة) والمصدر هو الحدث المجرد من الزمن فاذا أقترن معه الزمن أصبح فعلاً.

٢- تتصل بهذه الأفعال الحروف المصدرية مثل (دام - مادام).

قال تعالى ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا﴾[٣].

---

(١) شوقي ضيف : تيسير النحو التعليمي ص٩١ .

(٢) ابن يعيش ج/٧ ص٨٩-٩٠.

(٣) سورة مريم (٢١) .

وهذا يدل على أفادتها الحدث (تؤول بمصدر) فوجد لها مصدر صريح ومصدر مؤول وهذا مّما يدل على أن لها حدثاً فلو خلت (دام) من (ما) المصدرية لم يكن لها أسم ولا خبر وقد تستعمل (دام) بعد (ما) المصدرية النائبة عن ظرف الزمان تامة تشبيهاً بـ (بقي) فتستغني عن الخبر[١]. كقوله تعالى ﴿خالدين فيها مادامت السموات والأرض﴾[٢].

٣- يأتي من هذه الأفعال أسم فاعل (كائن) وأسم الفاعل يدل على الحدث وأستشهدوا على ذلك بقول الشاعر :

وَمَا كل مَنْ يُبدي البشاشة كائناً   أخاك إذا لم تُلْقِهِ لَكَ مُنجداً [٣].

ويأتي منها المصدر الصريح وأستشهدوا على ذلك بقول الشاعر :

ببذلٍ وحلمٍ سَاد في قومِهِ الفَتى   وكونك إياهُ عَليك يسير[٤].

ويأتي من المتصرف منها فعل الأمر كقوله تعالى ﴿قل كونوا حجارةً...﴾[٥]. والأمر هو طلب أيجاد الحدث.

٤- من بين المعاني التي يدل عليها بعض هذه الافعال معنى الصيرورة نقول (صارَ الماءُ ثلجاً) ومعنى (صار) التحول والانتقال ودلالتها على الحدث ظاهرة.

٥- أما الفعل (مازال) ونظائره فأنه يدل على الاستمرار على حدث معين وهذا ما يثبت أن لها حدثاً.

يقول الرضي : [وقال بعضهم من أنها سميت ناقصة لأنها تدل على الزمان دون الحدث ليس بشيء][٦]. وأما سائر الأفعال الناقصة ومثله (مادام) دلت على اختلاف في معانيها ودلالتها على حدث معين فكيف يكون جميعها ناقصة والقول : بأن هذه الأفعال تدل على الزمن فقط فيه وهم كبير فالافعال المتساوية في الزمن انما تمتاز بالأحداث فأذا زال ما به الاقتران وبقي التساوي (جلس- حضر- قال) فعل ماضٍ فلا فرق بين (كان زيدٌ

---

(١) شرح الكافية الشافية لأبن مالك ج/١ ص٣٨٥.

(٢) سورة هود (١٠٧) ..

(٣) شرح الكافية الشافية لأبن مالك ج/١ ص ٣٨٧.

(٤) المصدر السابق ج/١ ص٣٨٧ .

(٥) سورة الاسراء (٥٠) .

(٦) كافية أبن الحاجب شرح الرضي ج/٢ ص٢٩٠ .

غنياً) و (صار زيدٌ غنياً) فالمفروض أن يدل الفعلان على معنى واحد والفرق حاصل فبطل ما يوجب خلافه، وعلى هذا فلو قلنا أن الفعل (ما أنفك) وهو من جملة هذه الأفعال لا يدل على الحدث (ما أنفك زيد غنياً) تساوي (ما زيد غنياً) فهل يتساوى المعنيان وهما في الحقيقة متناقضتان فأذا لم تدل (ما أنفك) على الحدث فأن النفي يكون مساوياً للاثبات إذن هي تفيد الحدث.

أعراب الأسمين الواقعين بعد فعل الكون

يذهب عموم النحويين الى أن هذه الأفعال ناقصة وأنها تدخل على المبتدأ والخبر فترفع المبتدأ ويسمى أسمها وتنصب االخبر ويسمى خبرها وأن كان مانُسب الى الكوفيين أن الاسم المرفوع يُعرب فاعلاً والخبر المنصوب يعرب حالاً [١].

فعلينا أن ننظر في هذه المسألة لنتبين هل يُعد مرفوع هذه الأفعال فاعلاً ومنصوبها حالاً وبغض النظر عمّن بدأ هذا القول أهم الكوفيين أم غيرهم نحاول أن نصل الى حقيقة صلاحية أعراب الأسمين الواقعين بعد فعل الكينونة أهما فاعلٌ وحال أم أسم وخبر، فالمشهور عند النحاة أن هذه الافعال تستعمل أستعمالين فأذا أكتفى الفعل بمرفوعه فهو تام قال أين يعيش : [الموضع الثاني أن تكون تامة] بمعنى الحدوث وقيل لها تامة لدلالتها على الحدث نحو قولك كان الأمر بمعنى حدث ووقع ويقال (كانت الا كائنة) أي حدثت الحادثة ومنه قولهم (المقدور كائن) المراد ما يقضيه الله ويقدره كائن أي حادث وواقع لا رادّ له ومنه قوله تعالى ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[٢]. أي أحدث فيُحدث، وتسمى هذه (كان) التامة لدلالتها على الحدث وأستغنائها بمرفوعها فهي في عداد الأفعال اللازمة [٣].

ويمكن بناءاً على ماتقدم أن نقرر أن كل فعل من هذه الأفعال يمكن أن يُستعمل مكتفياً بمرفوعه فهو تام ومرفوعه فاعل له إما أذا كان الفعل لايصح معه سقوط أو حذف منصوبه فهو ناقص والمرفوع به أسم له والمنصوب خبر له بمعنى أننا لايمكننا أن نساوي في أستعمال هذه الأفعال ونجعلها كلها تامة كبقية الأفعال بمعنى أن المرفوع بها فاعل هذه

---

(١) الموفي في النحو الكوفي / ص٣٨ .

(٢) سورة ياسين ٨٢.

(٣) ابن يعيش ج/٧ ص٩٧ .

الأفعال ونجعلها كلها تامة كبقية الأفعال بمعنى أن المرفوع بها فاعل دائماً والمنصوب بها حال لأن المنصوب بها قد يكون معرفة والأصل في الحال التنكير وجوباً نقول : كان المنطلقُ ابراهيمَ - ليس المسافرُ أخاك هل هناك دلالة على أن (أبراهيمَ) تحتمل الحالية فابراهيم في المثال لا يحتمل الحالية مطلقاً وليس فيه دلالة على الحال، بخلاف قولنا : كان محمدٌ قائماً (فقائماً) يمكن أن تحتمل الحالية لأنطباق شروط الحال عليها من الوصفية والتنكير بخلاف ابراهيم البعيدة كل البعد عن شروط الحال، وهذا ينطبق على (أخاك) في المثال السابق فلاتحتمل الدلالة أن تكون حالاً كذلك نقول مثلاً : كان المسافرُ إياك، فهل ضمير النصب المنفصل يحتمل الدلالة على الحال.

ونقول في الاستثناء : أقبلَ الطلابُ ليس محمداً، سافر الاصدقاء لايكون خالداً فهل في الاسم المنصوب بعد (ليس ولا يكون) دلالة على الحالية لا نرى أي دلالة في المثالين على معنى الحالية مطلق بل المعنى هو مجرد أستثناء فقط.

نقول (كنت الذي أعانني) فالأسم الموصول في موضع نصب فهل فيه أي دلالة على معنى الحالية ونقول (كان الناجحون هؤلاء) فهل في أسم الأشارة أي دلالة على الحالية ؟ وهل يُصح أن يقع أسم الأشارة حالاً ؟ ونقول : (كان المسافر غلام محمدٍ) فهل في (غلام) دلالة على الحال ؟ وهل يصح أن يقع (غلام) في المثال حالاً ؟.

ونقول (كان الرأيُ أنْ ننسافرَ) هل يصح أن يقع المصدر المؤول حالاً ؟ لا يمكن أن يكون حالاً مطلقاً لأن المصدر المؤول عند النحاة لايجوز أن يكون حالاً لذلك يُعرب المصدر المؤول في الممثال في محل نصب خبر كان، ونضيف الى ماتقدم ماذكره النحاة من أنه كثيراً مايقع ضمير الفصل بين (المبتدأ والخبر) أو ما أصله المبتدأ والخبر بعد النواسخ قال تعالى ﴿أن تكون أمة هي أربى من أمة﴾[1]. ولا يقع ضمير الفصل بين الحال وصاحبها أجماعاً فلانقول : جاء زيد هو مسرعاً بل نقول : جاء زيدٌ مسرعاً، لذا ردّ البصريون قراءة النصب في قوله تعالى ﴿هؤلاء بناتي هن أطهرَ لكم﴾[2]. وجعلوها لحنالً وأنكروا القراءة، أما الكوفيون فقالوا أن (أطهر) ليست حالاً وجعلوا نصبها على

(١) سورة النحل (٩٢) .

(٢) سورة هود -٧٨) .

التتريب[١]. وفضلاً على ما سبق أن هذه الافعال قد تنفرد عن غيرها بأمور من ذلك أن العرب لا تأتي بالواو مع منصوب هذه الأفعال الناسخة الواقع جملة بخلاف بقية الأفعال مثلاً : شاهدت أخاك وعليه عمامةٌ أو شاهدت أخاك عليه عمامةٌ أذ يمكن أن تأتي بالواو أو حذفها إما مع هذه الافعال فلا يصح أستعمال الواو في جملة الخبر فلا نقول مثلاً: (ليس الدارُ وفيها أهلها) على أن تكون جملة (وفيها أهلها) خبر ليس والصحيح (ليس الدارُ فيها أهلها) قال الفراء في بيان ذلك معلقاً على قوله تعالى﴿ما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم﴾[٢]. ولو لم يكن فيه الواو كان صواباً، كما قال في موضع ﴿وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون﴾ [٣].

وهو كما نقول في الكلام مارأيت أحداً ألآ وعليه ثياب وأن شئت إلاعليه ثياب، فأن كان الذي وقع على النكرة ناقصاً فلايكون إلايطرح الواو من ذلك ما أظن درهماً إلا كافياً ولا يجوز ما أظن درهماً إلا وكافياً لأن الظن يحتاج الى شيئين فلا تعرض بالواو فيصير الظن كالنكتة مع الافعال باسم واحد وكذلك أخوات ظننت وكان وأشباهها وأن وأخواتها (كل النواسخ) وهذا كلام العرب تفرق بين هذه الأفعال وغيرها[٤].

وبناءاً على كل ماتقدم يترجح أن هذه الأفعال (كان وأخواتها) ناقصة والمرفوع بعدها أسم لها والمنصوب خبرها وهما في الأصل مبتدأ وخبر وليس المرفوع فاعلاً والمنصوب حالاً.

---

(١) الهمع ج/١ ص١١٣ .

(٢) الحجر (٤) .

(٣) الشعراء (٢٠٨) .

(٤) معاني الفراء ج/٢ ص٨٣ .

المصادر

١- القرآن الكريم .
٢- الاصول في النحو – ابو بكر السراج، (ت ٣١٦هـ)، تحقيق : د- عبد الحسين الفتلي، ط٢، مرسسة الرسالة بيروت ١٤٠٧هـ – ١و٨٧م.
٣- تيسير النحو التعليمي – شوقي ضيف – طبعة دار المعارف – القاهرة.
٤- شرح التصريح على التوضيح – الشيخ خالد بن عبد اللة الازهري (ت ٩٠٥هـ) دار احياء الكتبً العربية.
٥- شرح جمل الزجاج – علي بن مؤمن بن عصفور الاشبيلي (ت٦٦٩هـ)، تحقيق د. صاحب ابو جناح – مطابع دار الكتب للطباعة والنشر – الموصل ١٤٠٠هـ-١و٨٠م.
٦- شرح القصائد السبع الطوال- ابو بكر الانباري – تحقيق : عبد السلام هارون، دار المعارف – ١٩٦٣م.
٧- شرح الكافية- رضي الدين محمد بن الحسن الاستربادي (ت ٦٨٦هـ) – دار الكتب العلمية – بيروت.
٨- شرح الكافية الشافية – جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي (ت٦٧٢هـ)، تحقيق : د. عبد المنعم احمد هريدي ط١، دار المأمون للتراث ١٤٠٢هـ – ١و٨٢م.
٩- شرح المفصل – موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي (ت ٦٤٣هـ)، مطبعة المنيرية – بمصر (د.ت).
١٠- صرف العناية في كشف الكافية – عبد الله بن محمد الكردي البيتوشي – مطبعة دار احياء الكتب العربية – بمصر – ١٩٢٢.
١١- كتاب سيبويه – ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ) تحقيق : عبد السلام هارون، ط٢ – دار الجيل للطباعة – مصر ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.
١٢- مجالس ثعلب – ابو العباس احمد بن يحيى بن ثعلب (ت٢٩١هـ) تحقيق : عبد السلام محمد هارون ط٢ – دار المعارف – مصر ١٩٦٠م.
١٣- مجمع البيان في تفسير القرآن – ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) منشورات شركة المعارف الاسلامية ١٣٧٩هـ.

١٤- معاني القرآن - ابو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ) طـ٢، عالم الكتب - بيروت ١٩٨٥م.

١٥- الموفي في النحو الكوفي - الكنغراوي / صدر الدين الكنغراوي (ت١٣٤٩هـ)، شرحه محمد بهجت البيطار - مطبوعات المجمع العلمي - دمشق - ١٩٥٢م.

١٦- همع الهوامع شرح جمع الجوامع - جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) - دار المعرفة- بيروت.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بغداد

كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة

تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ١

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

قضاء الفوائت

د. أحمد محمد طه الباليساني

بسم ا لله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله القاضي بوجوب عبادته، والصلاة والسلام على النبي محمد الذي لم يفته شئ من عبادته، وعلى آله وصحبه والتابعين. وعباد الله المسلمين أجمعين الى يوم الدين.

أما بعد..

فان مسألة قضاء الفوائت من الصلوات، قد كثر السؤال عنها من قبل العوام والسادات، خصوصاً في زماننا هذا الذي اغترب فيه الدين، وضعف فيه همم المسلمين، فتكاسلت النفوس عن العبادة، وزاغ قسم منها عن صواب الجادة، فكثر فيه ترك الصلوات المفروضات، وتنوسي فيه غيرها من العبادات، ولكن على الرغم من ذلك فلا يخلو زمان من طائفة ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم، وأخرى ألجأتهم الغفلة والنسيان او العذر عن القيام بأمور دينهم، فيلجؤن الى السؤال عن كيفية تدارك مافاتهم، وعلاج الندم فيما فرّطوا به من عباداتهم، فيسألون عن حكم قضائها حسب الاحوال والاشخاص، ويأملون الخروج مما منه مناص، فرأيت لذلك ان ابذل جهداً متواضعاً في هذا الباب، كي يستفيد منه من يريد الرجوع الى الصواب. عسى ان يكون لي هذا العممل شيئاً من الزاد، ينفعني الله به يوم المعاد.

والله اسأل ان يهديني الى الصواب، ويلهمني الشافي من الجواب، ويغفر لي في هذه وفي المآب، انه رحيم غفور توّاب.

تمهيد :

يحسن بنا ان نتعرف على عنوان البحث خلال تعريف القضاء ثم الأداء والاعادة لوجود التلازم بين هذه المصطلحات.

فالقضاء لغة : جاء بمعنى العمل كما في قوله تعالى ﴿فاقض ما أنت قاض﴾ [1] أي فاعل. ويأتي بمعنى الفراغ من العمل، تقول :قضيت حاجتي أي فرغت منه.. كما يأتي القضاء بمعنى الاداء والانتهاء، تقول : قضى دينه، ومنه قوله تعالى ﴿وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب﴾ [2] وقضى فلان صلاته أي فرغ منها [3].

والقضاء اصطلاحاً : هو فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعا استدراكاً لما فات عمداً او سهواً من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع شرعاً كالحيض او غفلاً، كالنوم [4].

فالقضاء هو : فعل الواجب بعد خروج وقته المضيق او الموسع المقدر، وان فعل في وقته سمي أداء [5] أي ان الاداء هو فعل الواجب في وقته المقدر شرعاً [6].

أما الاعادة : فهو فعل الواجب في وقته ثانيا لحصول خلل فيه [7].

فالقضاء اسم لمثل مافات في وقته المحدد.

والاعادة اسم لمثل ما فعل في وقته لوجود خلل فيه [8].

والاداء اسم لفعل ما وجب في وقته المعين شرعاً.

نلاحظ مما تقدم ان العلاقة واضحة بين معنى القضاء لغة وهو العمل والفراغ منه واداؤه كقضاء الدين، وبين معناه الاصطلاحي وهو فعل الواجب وعمله - أي القيام به - بعد وقته المقدر شرعاً.

---

[1] سورة طه : الآية ٧٢.

[2] الاسراء : الآية ٤.

[3] لسا العرب مادة قضى ١٨٦/١٥، مختار الصحاح باب قضى، ص٥٤٠.

[4] فواتح الرحموت : ١٨٥/١.

[5] المستصفى : ٩٥/١.

[6] المصدر السابق.

[7] فواتح الرحموت : ١٨٥/١، المستصفى ٩٥/١.

[8] ابن عابدين ٤٨٦/١، المستصفى ٩٥/١.

فالمسلم اذا فاته عبادة ما في وقته المقدر واستدرك مافاته بادائه فيما بعد ذلك سمي ذلك قضاء، فيقال قضى صلاته او صيامه إذا فعله بعد وقته المقدر شرعاً. فكما ان الانسان إذا وجب في ذمته دين او حق لآدمي يقضيه بعد ذلك، فكذلك اذا صار في ذمته حق من حقوق الله تعالى وجب قضاؤه، لما ورد عن النبي ﷺ (فدين الله أحق بالقضاء) [9].

والمقصود بالفوائت الصلوات التي فات المصلي اداءها في وقتها المقدر لها.

وسميت بالفوائت و لم يسم بالمتروكات ظناً بالمسلم خيرا، إذا التأخير بدون عذر يعد كبيرة قد لا تزول بالقضاء،، بل بالتوبة والحج، ويقصد بعدم زوال الكبيرة بالقضاء عدم زوال إثم تأخيرها، فأن قضاها زال إثم الترك وبقي إثم التأخير الى يوم القيامة [10].

اذن فعنوان البحث (قضاء الفوائت) يقصد منه قيام المكلف بفعل مافاته في وقته المقدر له شرعاً بعد ذهاب وقته استدراكاً لما فاته.

الفصل الاول

" قضاء الصلاة للمعذور والعامد"

لا خلاف بين العلماء في انه تسقط الصلاة عن المكلف في حالات معينة هي : الجنون والاغماء الطويل الأمد والحيض والنفاس فلا يجب عليهم القضاء، والصبي والكافر لا تجب عليهم الصلاة أصلاً.

كما لا خلاف بين العلماء في أنه لا يعذر أحد في ترك الصلاة أي تأخيرها إلا بعذر مشروع كالنوم والنسيان او أمر قاهر وأداء واجب كالانشغال بالقتال، أو تأخيرها لأجل الجمع في السفر لمن يقوم بجواز الجمع [11].

---

[9] صحيح مسلم ١٥٥/٣.

[10] ابن عابدين ٤٨٥/١.

[11] المجموع ٦٣/٣، المغنى ٣٩٩/١-٤٠٠، المحلى ٢٣٢/٢، الروضة الندية ١٧٠/١، شرائع الاسلام ١٢٠/١.

وفيما عدا ذلك فلا تفوت الصلاة الا عن عمد، والعمد يكون إما تكاسلاً او إرتداداً، وسنتناول ذلك في المباحث الآتية ان شاء الله.

المبحث الاول

" قضاء الصلاة للمعذور"

١. لا خلاف بين علماء المسلمين في انه يجب على من فاتته الصلاة لعذر من نوم او سهو او نسيان او اشتغال بواجب أهم كملاحمة قتال مع عدم امكان الصلاة ان يصليها عند زوال العذر [١٢]. والاصل في ذلك ما يأتي :

في النسيان ماورد عن قتادة عن أنس ان النبي ﷺ قال : من نسي صلاة فليصل اذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذاك، (وأقم الصلاة لذكري) [١٣].

وفي النوم : عن أبي قتادة عن أبيه قال : سرنا مع النبي ﷺ ليلة، فقال بعض القوم: لو عرست بنا يارسول الله؛ قال : أخاف ان تنامو عن الصلاة، قال بلال : أنا أوقضكم فأضطجعوا، واسند بلال ظهره الى راحلته، فغلبته عيناه فنام، فأستيقظ النبي ﷺ وقد طلع حاجب الشمس، فقال : يا بلال، اين ما قلت؟: قال: ماألقيت عليّ نومة مثلها قط، قال : إن الله قبض ارواحكم حين شاء، وردها عليكم حين شاء، يا بلال قم فأذن بالناس بالصلاة، فتوضأ فلما ارتفعت الشمس وأبيأضت قام فصلى [١٤].

وفي الانشغال بواجب ماورد عن علي قال : قال رسول الله ﷺ يوم الاحزاب: شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا، ثم صلاها بين العشاءين، بين المغرب والعشاء [١٥].

---

[١٢] ابن عابدين ١/١٨٥، بداية المجتهد ١/١٤٥-١٤٦، المجموع ٣/٦٣، شرح المنهج ١/٢٨٣، المحلى ٢/٢٣٢، شرائع الاسلام ١/١٢٠.

[١٣] متفق عليه البخاري ١/١٤٨، مسلم ٢/١٤٢.

[١٤] البخاري ١/١٤٧، مسلم ٢/١٣٨، واللفظ للبخاري.

[١٥] المحلى ٢/١٢.

ولكن جمهور العلماء سموا ذلك أي فعل الصلاة بعد فواتها بعذر - قضاء إلا ان الظاهرية اعتبروها اداء في الوقت الذي يصلى فيه [16].

٢.تناول الفقهاء مع الاعذار السابقة السكر وشرب الدواء فاتفقوا على ان السكران لا تصح صلاته إثناء سكره لقوله تعالى ﴿ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾. كما أتفقوا انه يجب عليه القضاء بعد الافاقة من السكر سواء أسكر بحرام او حلال او غيرها مما يزيل العقل كالبنج والحشيشة وما مثلهما لانه في حكم الناسي والنائم، غير انه يأثم بسكره ان كان عامداً ويعاقب عليه ان رفع أمره الى القضاء [17].

أما من زال عقله بشرب دواء فهو كالمغمى عليه يسقط عنه الاداء فلا قضاء عليه عند الشافعية والمالكية [18]. وعند الحنابلة ان طال زمن زوال العقل فلا قضاء عليه كالمجنون، وان قصر فعليه القضاء كالاغماء [19].

المبحث الثاني

" المغمى عليه"

اختلف العلماء في المغمى عليه على اقوال هي :

القول الاول : ان المغمى عليه يقضي جميع مافاته بعد إفاقته وهو مذهب احمد، وروي ذلك عن عمار بن ياسر و عطاء ومجاهد وابراهيم النخعي وحماد بن ابي سليمان وقتادة وعمران، وذلك للأدلة التالية :

أ – قياسه على النائم الذي لا يسقط عنه شئ من الواجبات كالصلاة والصيام فيأخذ حكمه.

---

[16] الكاف ص٦٢، المجموع ٨٠٦/١، المغنى ٤٠١/١.

[17] المحلى ٢٣٢/٢، الروضة الندية ١٣٠/١.

[18] المجموع ٦/١، الخلاصة الفقهية على منهب المالكية ص٩٠.

[19] المغنى ٤٠٠/١-٤٠١.

ب – أستدل الحنابلة بان عمارا غشي عليه أياما لا يصلي ثم أستفاق بعد ثلاث فقيل : هل صليت ؟ فقال : ما صليت منذ ثلاث، فقال : أعطوني وضوءاً، فتوضأ ثم صلى تلك الليلة.

ج– روى ابن مجلز ان سمرة بن جندب قال : المغمى عليه يترك الصلاة يصلي مع كل صلاة مثلها [٢٠].

القول الثاني : وهو قول ابي حنيفة انه ان فاتته خمس صلوات فما دونها يقضيها، وان فاتته ستاً فأكثر فليس عليه قضاؤها، لانه يدخل في التكرار ولكثرة فيسقط القضاء [٢١].

القول الثالث : انه يسقط عنه الصلاة فلا يصلي إلا صلاة الوقت الذي يفيق فيه، سواء أقل زمن الاغماء ام اكثر، وهو قول مالك والشافعي و الظاهرية والامامية. وروى ذلك عن ابن عمر وطاوس والزهري والحسن البصري وابن سيرين [٢٢].

وأستدل بعضهم بما يأتي :

أ – قياسه على المجنون في سقوط الصلاة عنه، لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستقيظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يفيق [٢٣].

ب – عن عائشة أنها سألت رسول الله ﷺ عن الرجل الذي يغمى عليه فيترك الصلاة ؟ فقال رسول الله ﷺ ليس من ذلك قضاء، إلا ان، يغمى عليه فيفيق في وقتها فيصليها [٢٤].

ولكن ابن قدامة رد هذا القول بأن الحديث المروي عن عائشة ضعيف، وانه لا يجوز قياسه على المجنون لان المجنون يختلف عن الاغماء بأمور هي :

---

[٢٠] المغنى ١/٤٠٠-٤٠١.

[٢١] ابن عابدين ١/١٨٥.

[٢٢] بداية المجتهد ١/١٤٥-١٤٦، المجموع ٣/٦٣، المحلى ٢/٢٣٤، الكاف ص ٦٢، شرائع الاسلام ١/١٢١.

[٢٣] المغنى ١/٤٠٠.

[٢٤] المغنى المصدر السابق نفسه

الاول : ان الجنون يتطاول مدته غالباً بعكس الأغماء.

الثاني : رفع القلم عنه فلا يجب عليه شئ من احكام التكليف.

الثالث : تثبت الولاية عليه – أي المجنون –.

الرابع : لا يجوز الجنون على الانبياء عليهم السلام والاغماء يجوز لهم.

وعند النظر في أدلة الفريقين نرى أنه :

١. رواية القائلين بوجوب الاعادة عن الصحابة والتابعين تقابل برواية القائلين بعدم وجوبها عن البعض الآخر من الصحابة والتابعين فيتساقطان لان لنا ان نأخذ برأي من شئتا من الصحابة او من رجال الطبقة الواحدة.

٢. قياس المغمى عليه على المجنون أولى من قياسه على النائم لان الاغماء أشد فقدا من الجنون إذ يفقد المغمى عليه حواسه مع عقله والمجنون يفقد عقله فقط. ومن حيث كون كل من الاغماء والجنون آفة إلهية يحصل دون ارادة المكلف فلا تفريط فيه البته، أما النوم ففيه نوع ارادة للمكلف فان اراد نام وان لم يرد لم ينم، وفيه تفريط من حيث عدم العزم على الافاقة للصلاة، أو النوم متأخراً ومن ثم عدم الافاقة مبكراً.

٣. واما رفع القلم فهو في المجنون نص وفي المغمى عليه قياس.

٤. واما عدم جريان الجنون على الانبياء فهي مسألة لا يتعلق بها أمر تكليفي بل أمر عقيدي يفيد عصمة الانبياء.

٥. واما القول بتطاول مدة الجنون وعدمها في الاغماء فيمكن التخلص من ذلك بالقول بقول ابي حنيفة بان عليه القضاء مدة يوم وليلة وليس عليه القضاء ان كان اكثر من ذلك، دفعاً للحرج وقياسا على الجنون في تطاول المدة، لذلك فان الأخذ بقول ابي حنيفة أحوط.. والله أعلم.

المبحث الثالث

" القضاء للعامد"

لا خلاف بين العلماء في أن من ترك الصلاة عمداً بدون عذر فهو آثم [٢٥] ولكنهم اختلفوا في وجوب القضاء على العامد، أو هل أن من ترك الصلاة عمداً له ان يقضيه او لا ؟ فقد ورد في ذلك رأيان :

الرأي الاول : وهو رأي جماهير علماء المسلمين ان من ترك الصلاة عمداً يجب عليه قضاؤها وله قضاؤها [٢٦]. وقد نقل النووي اجماع العلماء الذين يعتد بهم فقال : (أجمع العلماء الذين يعتد بهم على أن من ترك صلاة لزمه قضاؤها) [٢٧].

ولهذا الرأي أدلة هي :

١. وجوب القضاء على الناسي والنائم يقتضي وجوبه على العامد بطريق الاولى، فهو من باب التنبيه بالادنى على الاعلى كحرمة ضرب الوالدين الثابت بقوله تعالى ﴿ولا تقل لهما أف﴾ [٢٨] اذ ان الضرب اشد من قول أفٍ. ويؤيد هذا قوله ﷺ (لا كفارة لها إلا ذاك) بالنسبة للنائم والناسي، والنائم والناسي غير آثمين والكفارة لرفع الأثم فكان العامد أولى بتلك الكفارة [٢٩].

٢. ان القضاء على العامد يفهم من قوله تعالى ﴿من نسي﴾ من حيث ان النسيان يطلق على الترك سواء أكان عن ذهول أم لا.. ومنه قوله تعالى ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ [٣٠] و ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ [٣١] وكلا الآيتين تعني تعمد ترك طاعة الله تعالى ولكنه عبر عنه بالنسيان [٣٢].

---

[٢٥] بداية المجتهد ١/١٤٣.

[٢٦] ابن عابدين ١/٤٨٥، فتح الجليل على مختصر خليل ١/١٧١، المجموع ٣/٧١، شرائع الاسلام ١/١٢٠.

[٢٧] المجموع ٣/٧١.

[٢٨] الاسراء : الآية ٢٣.

[٢٩] فتح الباري ٢/٥٧.

[٣٠]

[٣١]

[٣٢] فتح الباري ٢/٥٧.

٣.وجب القضاء على العامد بالخطاب الاول [٣٣] لأنه قد خوطب بالصلاة وترتبت في ذمته، فعند عدم أدائه لها صارت ديناً عليه، والدين لا يسقط إلا بأدائه، فيأثم بأخراجها لها عن الوقت المحدد ويسقط عنه الطلب بأدائها أي قضائها، كمن أفطر في رمضان عمداً فأنه يجب عليه ان يقضيه مع بقاء إثم الافطار عليه، ولقوله ﷺ (فدين الله أحق أن يقضى) [٣٤].

٤.إن النبي ﷺ أمر المجامع في رمضان ان يصوم يوما مع الكفارة، أي بدل اليوم الذي أفسده بالجماع عمداً، فيقاس عليه الصلاة عمداً [٣٥].

٥.ذكر ابن رشد أنه ان كان جواز القضاء من باب التغليظ على الناسي كان قياس العامد عليه سائغا، لأن العامد أولى بالتغليظ عليه [٣٦].

٦.**الرأي الثاني** : ذهب داود الظاهري وابن حزم وتبعهم ابن تيمية وهو مذهب الظاهرية ان من ترك صلاة عمداً فليس له قضاؤها وقد باء بأثم ما تركه فلا يقدر على قضائها، ولكن له ان يكثر من فعل الخير والتطوع ليثقل ميزانه يوم القيامة، ويحل التطوع محل الفرض الفائت، وليتب الى الله تعالى ويستغفره، عسى الله ان يغفر له، ليس له إلا ذاك [٣٧].

وأستندوا في رأيهم الى الأدلة لآتية :-

١.ان شرعية القضاء يحتاج الى دليل جديد يوجب القضاء، لان القضاء تكليف مستقل غير تكليف الاداء. وقد ورد ذلك للمعذور كالناسي والنائم وغيرها و لم يرد للعامد [٣٨].

٢.القياس باطل عند الظاهرية ولو فرض صحة القياس فهو ماض في قياس النظير على نظيره، والناسي والعامد ليسا نظيرين بل ضدان [٣٩]. لان

[٣٣] أي قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة﴾.

[٣٤] فتح الباري ٥٨/٢.

[٣٥] المجموع ٧١/٣.

[٣٦] بداية المجتهد ١٤٣/١.

[٣٧] المحلى ٢٣٥/٢، الروضة الندية ١٢٩/١-١٣٠.

[٣٨] الروضة الندية ١٢٩/١.

الناسي مثلا معذور يحتاج الى الرفق، أما العامد فهو مكابر يحتاج الى العقوبة، وجواز القضاء هو للرفق بالمعذور والعامد ليس معذوراً.

٣.قال ابن حزم برهان صحة قولنا : قوله تعالى ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ [٤٠] وقوله تعالى ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا﴾ [٤١]. فلو كان العامد لترك الصلاة مدركاً لها بعد خروج وقتها لما كان له الويل ولا لقي الغيّ، كما لا ويل ولا غيّ لمن أخرها الى آخر وقتها الذي يكون مدركاً لها [٤٢].

٤.قد صح عن رسول الله ﷺ (من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله) [٤٣] فصح ان مافات لا سبيل الى ادراكه، ولو أدرك أو أمكن ان يدرك لما فات كما لا تفوت المنسية ابدا [٤٤].

٥.ان الله جعل لكل صلاة وقتاً محدود الطرفين يدخل في وقت محدود ويبطل في وقت محدود، فلا فرق بين من صلاها قبل وقتها وبين من صلاها بعد وقتها، لان كليهما صُلي في غير الوقت [٤٥].

٦.قال ابن حزم ايضا : ان القضاء ايجاب شرع ولا يجوز ذلك لغير الله تعالى على لسان رسوله ﷺ : فنسأل من أوجب على العامل قضاء ما تعمد تركه من الصلاة ؟ واخبرنا عن الصلاة يفعلها العامد للترك أهي الصلاة التي أمره الله تعالى بها أم هي غيرها ؟ فأن قالوا هي، قلنا فالعامد لتركها ليس عاصياً ! لانه قد فعل ما أمره الله تعالى به، ولا إثم عليه، ولا ملامة على من يتعمد ترك الصلاة حتى يخرج وقتها.

[٣٩] بداية المجتهد ١٤٣/١.

[٤٠] سورة الماعون : الآية ٤.

[٤١] مريم : الآية ٥٩.

[٤٢] المحلى ٢٣٥/٢.

[٤٣] صحيح الترمزذي ١١٣/١ وقال حسن صحيح.

[٤٤] المحلى ٢٣٥/٢.

[٤٥] المحلى ٢٣٥/٢

وأن قالوا : ليست هي التي أمر الله تعالى بها، قلنا صدقتم وفيه اقرار بأنهم أمروه بما لم يأمر الله به [٤٦].

مناقشة الأدلة

بعد الاطلاع على أدلة الفريقين نميل الى ان قول الجمهور بايجاب القضاء على العامد أقرب الى الصواب من قول الذين أنكروا ذلك لما يأتي :-

١. القضاء إما ان يحتاج الى أمر جديد ام لا، فان لم يحتج فلا خلاف، وان أحتاج فليس هناك دليل على أنقطاع وجوب الصلاة بالامر الاول على المكلف الا اذا زال التكليف، والعامد مكلف غير زائل التكليف ولا ناقصه فيستمر الامر تجاهه، وبعدم ادائه للصلاة تصير ديناً عليه فيجب عليه قضاؤه بالامر بقضاء عموم الدين وكذلك بالامر بقضاء خصوص الدين وهو دين الله تعالى الذي يشمل الصلاة ايضا في قوله ﷺ (فدين الله أحق أن يُقضى) اذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

٢. العامد والناسي إما أضداد أم أشباه، فان كانوا اشباها فالقياس سائغ وماض، لانه ان كان الناسي يحتاج الى الرحمة فالعامد يحتاج اليها بطريق الاولى لانه أحوج اليها. وان كانوا اضدادا فذلك لا ينفي شمول العامد بوجوب القضاء كسائر المتعمدين الذين شملهم الشرع بالاحكام التي فيها الرأفة بهم، من ذلك ايجاب الكفارة على من أفطر عمداً بالوقاع مع القضاء، وتفضيل العفو عن القائل عمداً مع الصلح بدل القصاص.

٣. ان قوله تعالى ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ يقصد منه المنافقون الذين كانوا يصلون صورة فقط لا حقيقة ومعنى [٤٧]. اذ أنهم كانوا يصلونها امام المصلين ولا يصلونها عند الاختلاء بأنفسهم.. والمنافقون هم كفار. والتارك للصلاة عمداً تكاسلاً ليس كافرا بل هو مسلم، فموضوع الآية ليس

---

[٤٦] المحلى ٢/٢٣٦.

[٤٧] تفسير الخازن وبهامشه تفسير النسفي ٤/٤٤٣.

هو فلا يشمله محمولها.وعلى فرض تفسير معنى ساهون بالتاركين، يقصد منه التاركون لها عمداً الى يوم اقيامة دون توبة.وكذلك قوله تعالى ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا﴾ استثنى الله تعالى التائبين منهم فقال تعالى ﴿إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً فاولئك يدخلون الجنة﴾[48]، فالتائب لا يشمله الويل ولا الغي بسبب ما يقدمه في العمل الصالح، وقضاء الصلاة في العمل الصالح فيدخل في قوله تعالى ﴿وعمل صالحاً﴾ فلا تنفي هذه الآية كما أدعى ابن حزم مشروعية القضاء على تارك الصلاة عمداً.

أما قوله ﷺ (من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله) فيه أمران :-

الاول : انه من باب التغليط كقوله ﷺ : من أفطر يوما من رمضان من غير رخصة ولا مرض لم يقض عنه صوم الدهر كله وان صامه﴾ [49] وهذا مع تشريع الكفارة والقضاء لمتعمد الافطار.

الثاني : ان معناه اذا فاتته و لم يقضها حتى مات.. أو ان القضاء ليس له أجر الاداء وان قضاه.

٤.واما مسألة الوقت المحدد للصلاة فهو ينطبق على الصيام ايضا مع ان الصيام مأمور بقضائه، ووقت القضاء هو وقت للصلاة الفائتة قضاءاً لا اداءاً بايجاب الشرع كما هو للمعذور، الا ان الفرق بين العامد والمعذور ان المعذور غير آثم لان العذر فوت عليه الصلاة، والعامد آثم لانه هو الذي فوت الصلاة على نفسه فيجزئ عنه فعل الصلاة ويبقى أثم الترك عليه.

٥.اذا نظرنا الى القضاء هل انه مشروع لحق الله تعالى او لحق العبد، فان كان لحق الله تعالى، فالحق يترتب ديناً في الذمة، ويجب قضاؤه بنص الشارع [50] وان كان حقاً للعبد من باب الرفق به والرحمة فالعامد ايضا يحتاج الى هذا الحق، وهو ليس اشد حالا من البغاة والمرتدين وغيرهم ممن أجاز لهم الله

[48] سورة مريم ٦٠

[49] أي فدين الله أحق بالقضاء.

[50]

تعالى التوبة وجبر مافرطوا فيه عمداً بالعمل الصالح، ومن العمل الصالح قضاء الصلاة.

٦. ان أدعيتم انه لا يوجد دليل صريح على ايجاب القضاء للعامد قلنا كذلك لا يوجد دليل صريح على منع القضاء على العامد، فيبقى الامر اجتهاداً ومادام ذلك لماذا لا نفتح باب رحمة الله اجتهاداً بدل غلقه والله تعالى أمرنا بحسن الظن به.

٧. أنهم أوجبوا على العامد ان يكثر من صلاة التطوع حتى يملأ بها فراغ المتروك عمداً في الميزان يوم القيامة، وهو لا يفرق عن ايجاب القضاء عليه إلا بالتسمية، فالخلاف يكاد يكون لفظياً فقط، لان صلاة التطوع من حيث نفس الامر أي كونه صلاة ومؤداة بدل الفائتة هو والقضاء سواء، فلا فرق بين ان يقضي بمجموع الصلوات الفائتة وبين ان يتطوع بمجموعة من الصلوات تساوي عدد مافاته حتى يسد نقص ذلك، ففعل الصلاة هو نفسه والخلاف في التسمية والغرض اكمال النقص وتدارك مافات وهوواحد في كلا الحلين.. والله أعلم.

المبحث الرابع
" قضاء المرتد"

المرتد الذي يرتد عن الاسلام فترة ثم يعود الى الاسلام، هل عليه قضاء مافاته حال الردة او لا.. للعلماء في ذلك قولان :

القول الاول : انه يجب عليه قضاء مافاته حال الردة اذا عاد الى الاسلام، وهو مذهب الشافعي ورواية عن أحمد، قالت الامامية [٥١] ودليلهم على ذلك ما يأتي :

---

[٥١] المجموع ٣/٤، المغنى ١/٢٩٨، شرائع الاسلام ١/١٢٠.

أ – قوله تعالى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة﴾ [52] فاشترط لاحباط العمل أن يموت كافراً فان تاب ورجع ترتب عليه قضاء مافات.

ب – انه اعتقد وجوبها حال الردة بعد رجوعه الى الاسلام، فوجب عليه قضاؤها وقدرعلى التسبب الى ادائها وهو الوضوء، فيكون كمن أحدث في الصلاة ثم توضأ فأستأنف الصلاة.

القول الثاني : لا يجب على المرتد قضاء مافاته اثناء الردة لانه كالكافر الاصلي، ولقوله تعالى ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [53] فعمله محبط لا يعوض بالقضاء.

وهذا قول الحنفية ورواية عن أحمد [54].

والذي يظهر من الرأيين ان كلاهما لم يستند الى دليل صريح في مشروعية القضاء على المرتد، فلا الآية الاولى للرأي الاول تدل على وجوب القضاء ولا الثاني للرأي الثاني تدل على عدم وجوبه لأن ما سيق له الآيتان ليس موضوعهما هذا ولا جاءتا في معرض بيان مثل هذا الحكم.

ولكن المرتد يدخل ضمن تارك الصلاة عمداً لان الارتداد عمد ويترتب عليه تعمد ترك الواجبات. ولما جاز قضاء الصلاة للعامد فيما تقدم جاز لمثل هذا ايضا لانه يدخل تحت من تعمد ترك الصلاة، ولا يقال بان هناك ترك مع الايمان وهنا ترك مع الكفر لان ترك الصلاة عمداً لا يخلو من ضعف ايمان أي ذهاب جزء منه، فيتشابهان، لذلك يجوز قضاء الصلاة للمرتد كما يجوز للعامد ايضا.. والله أعلم.

---

[52] البقرة : الآية ٢١٧.

[53] الزمر: الآية ٦٥.

[54] ابن عابدين ٤٩٤/١، المغني ٢٩٨/١.

الفصل الثاني
كيفية قضاء الفوائت
المبحث الاول :
القضاء على الفور او التراخي [55]

من فاته صلاة أي صلوات فهل يجب عليه قضاؤها على الفور او على التراخي ؟ للعلماء في ذلك أقوال هي :

١.فرق الشافعية بين ان تكون الفائتة لعذر ام لغير عذر. فأن كانت الفائتة لعذر كان قضاؤها على التراخي ولكن يستحب قضاؤها على الفور وهو ما قطع به اصحاب الشافعي لحديث قتادة الماضي اذ ان النبي ﷺ قضى صلاة الصبح بعد ما مشى وارتفع الشمس.

وان كانت الفائتة لغير عذر فلهم فيه قولان :

الاول : وهو القول الاصح عند العراقيين انه يستحب القضاء على الفور، ونقل امام الحرمين اتفاق اصحاب الشافعي، وقال النووي : ان هذا القول هو الصحيح، لانه مفرط بتركها، ولانه يقتل بترك الصلاة التي فاتت، ولو كان القضاء على التراخي لم يقتل، لان مدة التراخي غير محدودة وهو قول المالكية والامامية [56].

٢.ان القضاء يجب على الفور ويجوز تأخيرها لعذر كالسعي على العيال وقضاء الحوائج، وهو القول الاصح للحنفية والقول الراجح للمالكية [57].

---

[55] القضاء على الفور : هو قضاء الصلاة بعد زوال العذر او سبب الترك مباشرة دون تأخير، أما القضاء على التراخي فهو تأخير القضاء بعد زوال العذر او سبب الترك بمدة.

[56] المجموع ٦٩/٣، مختصر خليل ١٧٠/١، شرائع الاسلام ١٢١/١.

[57] ابن عابدين ٤٩٠/١، مختصر خليل ١٧٠/١.

المبحث الثاني

" الترتيب بين المقضيات"

لهذه المسألة فروع يبحث في مطالب :

المطلب الاول : حكم الترتيب

للعلماء في حكم ترتيب الصلوات اقوال هي :

القول الاول : يجب الترتيب بين الفوائت عند قضائها، فاذا فات شخصاً ثلاث صلوات : الظهر والعصر والمغرب، ففي العشاء يجب عليه أن يصلي الظهر ثم العصر ثم المغرب ثم بعد ذلك يصلي العشاء، فان كان يصلي العشاء جماعة مع الإمام يصليها ثم يصلي الفوائت مرتباً ثم يعيد العشاء ثانية والا بطلت صلاته.

وهذا مذهب ابي حنيفة وأحمد، وعند مالك واجب ايضا لكنه ليس شرطاً لصحة ماوراءه من الصلاة – أي انه اذا خالف الترتيب لم تبطل صلاته التي هو فيها لكنه يأثم- وروي وجوب الترتيب عن عبدالله بن عمر وهو قول النخعي والزهري وربيعة ويحي الانصاري والليث واسحاق وهو قول للامامية[58] وذلك استنادا الى الادلة التالية :

١.ماروي عن نافع عن ابن عمر ان النبي ﷺ قال : من نسي صلاة فلم يذكرها الا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام، فاذا فرغ من الصلاة فليعد الصلاة التي نسي ثم ليعد الصلاة التي صلاها مع الإمام [59]

٢. ماروي ان النبي ﷺ حين فاتته صلاة العصر توضأ ثم صلى بعدما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب [60]

وجه الدلالة انه قدم قضاء العصر على اداء المغرب مع ان المغرب وقته ضيق مما يدل على وجوب الترتيب.

---

[58] ابن عابدين ٤٨٧/١، المغنى ٦٠٧/١، شرح فتح الجليل ١٧١/١.

[59]

[60] صحيح مسلم ١١٣/٢.

الثاني : ان ترتيب قضاء الفوائت من الصلوات مستحب غير واجب فيجوز قضاؤها لغير ترتيب، وهو مذهب الشافعي والظاهرية [61].

وأستدل الشافعية بان الترتيب استحق للوقت فقط بفوات الوقت قياساً على قضاء الصوم حيث لا يجب فيه الترتيب.

وقال ابن حزم بان قضاء النبي ﷺ للصلوات مرتباً عمل لا قول فلا يدل على الوجوب.

المطلب الثاني

"سقوط الترتيب"

يسقط الترتيب عند أبي حنيفة ومالك والامامية القائلين بوجوبه اذا بلغت الفوائت اكثر من صلاة يوم وليلة أي اكثر من خمس صوات أي اذا بلغت ست صلوات، لأن الكثرة الكثرة أداؤها مرتبا ويؤدي الى الدخول في التكرار فيسقط الترتيب في قضاء الصوم [62].

وعند الامام احمد لا يسقط الترتيب مهما كثرت الفوائت، لانها صلوات مفروضات تفعل في وقت يتسع لها كقضاء الخمس في اليوم والليلة فلا يمنع التكرار والترتيب الا اذا لم يتسع الوقت لقضاء جميع الفوائت فعندئذ يسقط الترتيب [63].

---

[61] المجموع ٦٨/٣، المحلى ١٨١/٤.

[62] الهداية ٧٣/١، فتح الجليل ١٧١/١، شرائع الاسلام ١٢٠/١.

[63] المغنى ٦٠٨/١.

المطلب الثالث

" حكم من كان في صلاة وذكر غيرها "

وفي هذه المسألة اقوال هي :

١. من كان في صلاة منفرداً او جماعة إماماً كان او مؤتماً وذكر صلاة فائتة فأنه يتمها ويقضي الفائتة ثم يعيد الصلاة التي كان فيها، حفاظاً على الترتيب لانه واجب.

وهذا قول ابي حنيفة ومالك واحمد [٦٤]

وروى ذلك عن ابن عمر والليث واسحاق في المأموم [٦٥].

٢. أنه يقطع صلاته ويقضي الفائتة ثم يصلي الحاضرة، وهو قول النخعي والزهري وربيعة ويحي الانصاري والإمامية في المنفرد والمأموم وهو رواية عن أحمد [٦٦]

٣. انه يتم صلاته فرضاً ويقضي الصلاة الفائتة. وهو قول الذين قالوا بعدم وجوب الترتيب وهم الشافعي وطاوس والحسن وابو ثور والظاهرية [٦٧].

مسألة : من كان في صلاة فرض وذكر فيها فائتة وخشي ان تفوته الصلاة بالمحافظة على الترتيب يتم فرضه ثم يقضي الفائتة ويسقط عنه الترتيب، عند الحنفية والحنابلة وسعيد بن المسيب والحسن والاوزاعي والثوري واسحاق والظاهرية [٦٨].

مسألة اخرى : عند الحنابلة اذا كثرت الفوائت على المكلف يتشاغل بالقضاء أي ينشغل بها فيقضيها متتابعاً ما لم يلحقه مشقة في ماله وبدنه، أما مشقة البدن كأن يضعف او يخاف المرض، وأما مشقة المال فهو ان ينقطع عن التصرف في

---

[٦٤] المصدر السابق.

[٦٥] المصدر السابق.

[٦٦] المغنى ٦٠٨/١، شرائع الاسلام ١٢١/١.

[٦٧] المجموع ٦٨/٣، المحلى ١٨٠/٤.

[٦٨] الهداية ٦١٢/١، المحرر ٣٥/١، المغنى ٦١٢/١، المحلى ١٨١/٤.

ماله بحيث ينقطع عن معاشه فيتضرر بذلك، هذا لان الترتيب واجب عندهم مع كثرة الفوائت [٦٩]

ولكن عند الذين يسقط عندهم الترتيب بالكثرة فلا مكان عندهم لهذه المسألة.

المبحث الثالث

"قضاء صلاة السفر في الحضر وصلاة الحضر في السفر "

من فاتته صلاة في السفر ثم ذكرها في الحضر وهو مقيم او فاتته الصلاة في الحضر فذكرها في السفر وهو مسافر فالعلماء في كيفية قضائها آراء :

الرأي الاول : انه يقضي في السفر مافاته في الحضر اربعاً وكذلك يقضي في الحضر مافاته في السفر أربعاً وهو قول الشافعي وأحمد والاوزاعي واسحاق، وذلك لان السفر رخصة وقد زالت في الحضر فيتمها اما الحضرية فيقضيها كما وجبت عليه [٧٠].

الرأي الثاني : انه يقضي مثل ما وجبت عليه فيقضي الصلاة السفرية في الحضر ركعتين ويقضي الصلاة الحضرية في السفر أربع ركعات، لان لقضاء بحسب الاداء فالفائت هنا بصفتها هي التي وجبت عليه قضاؤها كقضاء الدين وهو قول ابي حنيفة ومالك والثوري والامامية واحد القولين للشافعي [٧١].

الرأي الثالث : انه يقضي الصلاة السفرية في الحضر حضرية أربع ركعات، ويقصر الصلاة الحضرية في السفر سفرية ركعتين اعتباراً بالحال التي هو فيها، أي في السفر يصلي ركعتين ابداً ولو كان قضاء لما فاته في الحضر وفي الحضر يصلي اربعاً ابداً وان كان قضاء لما فاته في السفر [٧٢].

---

[٦٩] المغنى ٦١٣/١.

[٧٠] المجموع ٣٧٠/٤، المغنى ٢٨٢/٢.

[٧١] شرح فتح القدير ١٨/٢، بداية المجتهد ١٨٦/١، شرائع الاسلام ١٢١/١.

[٧٢] بداية المجتهد ١٨٦/١.

المبحث الرابع
" من نسي صلاة لم يعرف عينها "

من نسي صلاة فلم يعرف عينها أي لم يدر أي صلاة هي فللعلماء وفي ادراك قضائها اقوال هي :

القول الاول : انه يجب عليه ان يصلي صلوات يوم وليلة فتدخل فيه المنسية لتبرأ منها، وهو قول جمهور العلماء مالك والشافعي واحمد وقال ابن قدامة هو قول اكثر اهل العلم وهو قول للامامية [73]،وذلك لان تعيين الصلاة شرط في صحتها فلا تتعين المقضية الا باعادة صلاة يوم وليلة فيدخل فيه المنسية.

القول الثاني : انه يصلي اربع ركعات وينوي بها الفائتة يجلس في الركعة الثانية والثالثة للتشهد ثم في الرابعة ويسلم، فإن كانت الفائتة صلاة صبح قضتها الركعتان الاوليان وان كانت صلاة مغرب قضتها الثلاث حيث تشهد في الثالثة، وان كانت صلاة رباعية قضته الاربع ركعات سواء أكانت تلك الرباعية ظهراً أم عصراً أم عشاءاً، وهو قول المزني من الشافعية وزفر من الحنفية [74]. لكن النووي رد هذا بإنتفاء التعيين فيه وهو شرط لصحة الصلاة.

القول الثالث : انه يصلي اربع ركعات يتشهد في الثانية والرابعة فقط، ثم يسجد للسهو بعد اكمالها، وهو قول ابين حزم والاوزاعي الا انه عند ابن حزم يسجد للسهو بعد السلام وعند الاوزاعي قبل السلام [75].

وتخريج ذلك انه اذا ما أتم ركعتين شك في أن يكون صلاة الصبح فيصلي ركعة ثالثة على انها المغرب ثم يشك في كونها مغرباً فيكمل رابعة على انها رباعية، أما ظهراً او عصراً وعشاءاً، فيتمها ثم يسجد للسهو جبراً لمجموع شكه، لانه

---

[73] المجموع ٣/٧١، فتح الجليل على مختصر خليل ١/١٧١، المغنى ٢/٦١٣، شرائع الاسلام ١/١٢١.
[74] المجموع ٣/٧١، المحلى ٤/١٨٣.
[75] المحلى ٤/١٨٣.

بعد كل مرحلة يدخل في قوله ﷺ فلـم يُـدْرِ كَـمْ صلى لانـه لا يـدري أصـلاة الصبح أم المغرب أم غيرهما [٧٦].

المبحث الخامس
" القضاء وقت الكراهة "

للعلماء في قضاء الصلوات في الأوقات التي تكره فيها الصلاة رأيان :

الرأي الاول : يجوز قضاء الصلوات المفروضة في الاوقات المكروهة، وهـو رأي جمهور علماء المسلمين من الشافعية والمالكية والحنابلـة، وروي ذلـك عـن علـي رضي الله عنه وبه قال ابو العالية والنخعي والشعبي والحكم وحمـاد والاوزاعـي واسـحاق وابونور وابن المنذر [٧٧].

وذلك للأدلة التالية :

١. قوله ﷺ (انه ليس في النوم تفريط إنما التفريط في اليقظة، فاذا نسـي احدكـم صلاة او نام فليصلها اذا ذكرها) [٧٨]، وجه الدلالة انه أطلق وقت الذكر دون تخصيص فيشمل كل الاوقات.
٢. خبر النهي عن الصلاة في الاوقـات المكروهـة مخصـوص بالقضـاء في الوقتـين الآخرين وبعصر يومه فيقاس عليه غيره.
٣. إن معنى النهي هو موافقة المشركين لا يتحقق فيه لأنه يصلي الفرض لا لغـير ذلك.

الرأي الثاني: لا يجوز ان تصلي الفائت في الاوقات المكروهة الا فيما بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغيب، وهو قول الحنفية [٧٩]، وذلك لما يأتي :-

---

[٧٦] المحلى ١٨٣/٤.

[٧٧] فتح الجليل ١٧٠/١، مغنة المحتاج ١٢٩/١، البحر الزخار ١٠٦٠/١، الترمذي ١١٤/١، المغنى ١٠٨/٢.

[٧٨] الترمذي ١١٤/١.

١. النهي عام فيتناول الفرائض وغيرها.

٢. ان النبي ﷺ حيث فاتته صلاة الصبح لم يصلها حتى ارتفع الشمس قدر رمح وورد مثل ذلك عن بعض الصحابة كأبي بكر رضي الله عنه.

الخاتمة

الحمد لله الذي وفقني على الكتابة في هذا البحث وأني وان كنت لم أتطرق الى جميع ما يحوم حول الموضوع ولكني ارجو أن اكون قد وفقت في الإلمام بأساسيات الموضوع بالنسبة لفوائت الصلوات المفروضات، وحكم قضائها وكيفية القضاء لان جزئية الموضوع اقتضى الوقوف عند هذا الحد، وأرجو الله العلي القدير ان يوفقني فيما يقبل الى اكمال هذا الموضوع بكمالياته كقضاء النوافل والعبادات الاخرى من الصوم والزكاة والحج وغيرها.. عسى ان اعطي الموضوع حقه.. والله الموفق.

[٧٩] الهداية ١/١٤٠، سنن الترمذي ١/١١٤.

المصادر

١.بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد القرطبي ط ١٣٨٦هـ.

٢.البحر الزخار الجامع لعلماء الامصار للإمام احمد بن يحي المرتضى ط١، ١٣٦٦هـ.

٣.حاشية العلامة سليمان بن الجمل على شرح المنهج للشيخ زكريا الانصاري طبعة هجرية بدون تأريخ.

٤.حاشية ابن عابدين ط ١٣٧٢هـ.

٥.الروضة الندية، شرح الدرر البهية للعلامة صديق بن الحسن الفتوحي ط١، ١٤٠٤هـ.

٦.سنن الترمذي للحافظ ابن عيسى الترمذي- تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف ط١، بيروت ١٤٠٣هـ.

٧.شرح فتح القدير على الهداية للكمال من الهمام.

٨.شرائع الاسلام من مسائل الحلال والحرام للمحقق المكي ط١، ١٣٨٩هـ.

٩.صحيح مسلم- الجامع الصحيح- للإمام مسلم بن الحجاج، دار الفكر، بيروت.

١٠.صحيح البخاري -للإمام عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري- طبعة مصورة على طبعة دار الطباعة العامرة بأستانبول.

١١.فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن بجر العسقلاني ط٢، ١٣٠٠هـ.

١٢.فواتح الرحموت للعلامة عبدالعلى محمد بن نظام الدين الانصاري بشرح مسلم المثبوت بهامش المستصفى طبعة بولاق، مصورة، ١٣٢٤ هـ.

١٣.الكافي من فقه اهل المدينة المالكي لابن عبدالبر ال قرطبي، ط١، ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية.

١٤.لسان العرب لابن منظور الافريقي طبعة دار صادر ببيروت.

١٥.لباب التأويل في معاني التنزيل للإمام علاء الدين علي بن محمد المعروف بالخازن- طبعة دار الكتب العربية الكبرى بدون تأريخ.

١٦.مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي بهامش الخازن.

١٧.مختار الصحاح للرازي.

١٨.المستصفى من علم اصول الفقه لابي حامد الغزالي ط ١٩٨٦م.

١٩.المغنى لابن قدامة القدير، طبعة عالم الكتب ببيروت.

٢٠.المحرر في الفقه الحنبلي لابي البركات ط ١٣٣٦هـ.

٢١.الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيتاني طباعة الباب الحلبي في مصر.

٢٢.الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، تأليف محمد العربي القروي.

٢٣.المجموع شرح المهذب للامام ابن زكريا محي الدين بن شرف النووي طبع ادارة الطباعة المنيرية.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العدد: ٣

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين

تأليف

يوسف بن حسن بن عبد الهادي

ت٩٠٩هـ

دراسة وتحقيق

د. مظفر شاكر محمود الحياني

كلية العلوم الاسلامية / قسم اصول الدين

مقدمة

الحمد لله الذي انار الكون بنور الاسلام، ووفق العلماء المخلصين للحفاظ على تراث النبوة المضيء. أما بعد : فان معرفة احوال رواة الحديث من اهم العلوم الحديثية لانه بها يتميز الصحيح من السقيم، والمقبول من المردود. وان مما اولى العلماء اهتمامهم به معرفة القاب المحدثين التي يشتهرون بها لغرض الكشف عن الاسماء المبهمة والمشتركة فيما بينهم. فكانت للحافظ يوسف بن عبد الهادي مساهمة طيبة في هذا الباب، إذ ألف جزءاً صغيراً في صفات الرواة التي تندرج ضمن الالقاب، كالاعمش والاعمى... فقمت بعد توفيق الله تعالى بخدمته وتحقيقه، والحقت به ذيلاً مما استدركته على المؤلف، مساهمة في رفد المكتبة الحديثية بالنور المخبوء الذي ورثناه عن سلفنا الصالح. والله تعالى الهادي والموفق للصواب .

تمهيد

مادة الكتاب في البحث والتفتيش عن القاب المحدثين ورواة الحديث لمعرفتها وضبطها. والالقاب جمع لقب، واللقب : كل وصف اشعر برفعة او ضَعَة، او مادلَّ على مدح او ذم[١].

والالقاب قسمان، وهما كما قال ابن الصلاح :(الى ما يجوز التعريف به، وهو ما لا يكرهه الملقب، والى ما لا يجوز وهو ما يكرهه الملقب)[٢] به. وما ذكره علماء الحديث من القاب وان كان مكروها الى صاحبه، فان فيهم جماعة لا يعرفون الا بذلك اللقب فهو على سبيل التعريف به والتمييز لا على وجه الذمّ واللمز والتنابز. والنهي عن التنابز باللقب الذميم دلَّ عليه القرآن الكريم، قال تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى ان يكنَّ خيراً منهنَّ ولا تلمزوا انفسكم ولا تنابزوا بالالقاب. . . ﴾[٣] وكان سبب نزول هذه الآية ما رواه ابو داود من حديث ابي جبيرة بن الضحاك ﷺ قال :(فينا نزلت هذه الآية في بني سَلِمة : ﴿ولا تنابزوا بالالقاب﴾ قدم رسول الله ﷺ المدينة، وليس منا رجل الا وله اسمان او ثلاثة، فكان اذا دعا احداً منهم باسم من تلك الاسماء، قالوا : إنه يغضب من هذا فنزلت هذه الآية)[٤]. ومما جوزه العلماء ممن لقب بما يكرهه اذا كان القصد للتعريف به والتمييز عن غيره ما روي عن عبد الله بن المبارك أنه سُئلَ عن الرجل يقول: حُميد الطويل، وحميد الاعرج، فقال : (اذا اراد صفته ولم يُرد عيبه فلا بأس). وسُئل الامام احمد عن الرجل يُعْرَفُ بلقبه، قال :(اذا لم يُعْرَف الا به جاز، ثم قال : الاعمش انّما يعرفه الناس بهذا) فسهّل في مثله اذا اشتهر

١- انظر : الصحاح للجوهري :٢٢٠/١، وتيسير مصطلح الحديث للدكتور محممود الطحان :٢٢١.

٢ - علوم الحديث :٣٠٥.

٣ - سورة الحجرات :اية ١١.

٤- الحديث رواه احمد في المسند :٢٦٠/٤، واخرجه بنحو هذا اللفظ ابو داود :٢٩٢/٤، كتاب الادب، باب في الالقاب، وانظر :تفسير ابن كثير :٣١٠/٤.

به، وسئل عبد الرحمن بن مهدي : هل فيه غيبة لاهل العلم ؟ قال :(لا، وربما سمعت شعبه يقول ليحيى بن سعيد يا احول، ما تقول في كذا ؟)[١].

وبعد هذا التمهيد اليك فيما يأتي تعريفا بالامام يوسف بن عبد الهادي، وكتابه: الضبط والتبيين... وتبيانا لمنهجنا في تحقيقه، ومن الله تعالى العصمة والتوفيق.

التعريف بابن عبد الهادي

اولاً – اسمه وكنيته ونسبه :

هو الامام يوسف بن حسن بن احمد بن حسن بن عبد الهادي بن عبد الحميد بن عبد الهادي.... جمال الدين ابو المحاسن القرشي العدوي[٢] العمري[٣]، المقدسي الاصل الدمشقي الصالحي[٤] الحنبلي الملقب بابن المبرد[٥] وهو لقب جده الشهاب احمد، لقّبه بذلك عمه، قيل لقوته، وقيل لخشونة يده[٦].

١- نزهة الالباب في الالقاب للحافظ ابن حجر العسقلاني :٤٥/١

٢- انظر : ترجمته في : الضوء اللامع :٣٠٨/١٠، والكواكب السائرة ١ /٣١٦ وشذرات الذهب: ٤٣/٨، وهدية العارفين :٥٦١/٢، والنعت الاكمل :٦٧، ومختصر طبقات الحنابلة :٧٤-٧٧، والاعلام: ٢٩٩/٩، ومعجم المؤلفين :٢٨٩/١٣.

٣- ينتهي نسب يوسف بن عبد الهادي الى امير المؤمنين عمر بن الخطاب انظر: النعت الاكمل لاصحاب الامام احمد بن حنبل لمحمد كمال الدين الغزي :٦٧، ومختصر طبقات الحنابله لجميل الشطي :٧٤.

٤- جاء اسم الصالحية من ان قافلة من لاجئي فلسطين وصلت سنه ٥٥١ للهجرة لدمشق يرأسها الفقيه الشيخ احمد بن قدامة المقدسي، فوقع اختيارهم على سفح جبل قاسيون المطل على مدينه دمشق، فاصبحت مدينه، وازدهرت بتتابع بناء المساجد والبيوت فيها ودعيت بـ (الصالحية) نسبة لاولئك الفلسطينيين الذين عرفوا لعلمهم وتقواهم بالصالحين. انظر :القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية لتلميذ المؤلف محمد بن طولون الصالحي :٢٤/١ وما بعدها.

٥- المَبْرد : بفتح الميم وسكون الباء كما في النعت الاكمل :٦٧ومختصر طبقات الحنابلة :٧٤. وقيل بكسر الميم وسكون الباء وفتح الراء الخفيفة. انظر :هامش شذرات الذهب :٤٣/٨.

٦- انظر : النعت الاكمل :٦٧

ثانيا– مولده :

ولد الامام يوسف بن عبد الهادي بدمشق سنة (٨٤٠هـ) كما ذكر ذلك ابن العماد الحنبلي[١]. وقال محمد كمال الدين الغزي: مولده في غرة محرم سنة احدى واربعين وثمانمائة[٢]. وقال السخاوي : ولد في سنة بضع واربعين[٣] ولعل قول معاصره السخاوي هو الاصح.

ثالثا – نشأته وطلبه للعلم :

ابتدأ طلب مبادئ العلوم من مشايخ دمشق، واولهم ابوه القاضي بدر الدين حسن، وقرأ القرآن الكريم على عدة مشايخ، وقرأ الحديث والفقه والعلوم الاخرى على مشايخ أخرين، وكان رحمه الله تعالى ذكيا حاد الذكاء، حريصا على الطلب. وكان ذا معيشة واسعة. فتفرغ للدراسة والرحلة ولقاء المشايخ الكثيرين. فلما اكتمل نضوجه العلمي، اشتغل بالدروس والافتاء والقضاء والتأليف. قال محمد الغزي :(ثم اخذ في قراءة العلوم واقرائها حتى حظي بالشيء الكثير، ودرس وافتى)[٤].

رابعاً – اسرته :

اسرة ابن عبد الهادي اسرة كبيرة وعريقة ومتضلعة في العلم. فوالده واجداده كانوا من كبار العلماء، تولوا القضاء والتدريس والفتوى في بلاد الشام، فوالده القاضي بدر الدين ابو عبد الله حسن بن عبد الهادي، الّف ولده يوسف جزأ فيه عشرة احاديث مختارة من مرويات والده. وجده المسند شهاب الدين ابو العباس احمد بن عبد الهادي، والّف الشيخ يوسف في الاحاديث العوالي التي اسندها جده كتابا سماه (الاربعين المختارة)[٥].

١- انظر :شذرات الذهب : ٤٣/٨

٢- النعت الاكمل :٦٨. وانظر: مختصر طبقات الحنابلة :٧٥

٣- الضوء اللامع لاهل القرن التاسع :٣٠٨/١٠

٤- النعت الاكمل :٦٩

٥- انظر : مختصر طبقات الحنابلة :٧٤، والنعت الاكمل :٧٠

وعم جده العالم الكبير شمس الدين ابو عبد الله محمد ابن احمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي (ت ٧٤٤هـ) صاحب كتاب (طبقات علماء الحديث)[١].

والسيدة الصالحة المعمرة عائشة بنت محمد بن عبد الهادي (ت٨١٩)، وهي ابنة عم جده، قال السخاوي : (وكانت تلقب بمسندة الدنيا وهي آخر من حدث بالبخاري عاليا بالسماع)[٢].

وفي اجداده محمد بن قدامة، واحمد بن قدامة، والد موفق الدين، وآل قدامة مشهود لهم بالسبق والتقدم في العلوم الاسلامية في ربوع بلاد الشام. ومن رجال هذه الاسرة اخوة احمد كان من العلماء المحدثين، الّف فيه اخوه الشيخ يوسف كتابا ولم يتمه اسمه: (تعريف النادي في اخبار احمد بن الهادي)[٣]. وتزوج ابن عبد الهادي باكثر من امرأة، اما زوجته الاولى فهي السيدة بلبل بنت عبد الله، وكانت من فضليات نساء عصرها، والّف فيها رسالة اسماها، (لقط السنبل في اخبار البلبل). وتزوج ايضا جوهرة بنت عبد الله الحسينية، كما تزوج غيرهن. وقد اعقب منهن اولادا كثيرين، منهم :عبد الهادي والحسن، وعبد الله، وفاطمة وغيرهم. وكانت له طريقة حسنة في تعليمهم، اذ كان يجمع اولاده ونساءه، وقرابته، ويقرأ عليهم مؤلفاته ويجيزهم اياها[٤]. واليك بعض اجازاته على بعض كتبه. قال في اول كتابه :(غراس الأثار وثمار الاخبار) ما نصه : (سمع من لفظي هذا الجزء، ولدي عبد الهادي، وولد ابن عمي عمر، واولادي عبد الله واخته فاطمة وامهما جوهرة بنت عبد الله الحسينية، وولدي حسن - وجعل ينام في بعضه - وامة بلبل بنت عبد الله، ومولاتي حلوة وذلك في... سنه ٨٨٩، واجزت لهم ما تجوز روايته عني بشرطة عند اهله. وكتب يوسف ...)[٥].

١- الكتاب طبع وصدر عن دار الرسالة سنه ١٩٨٩، وبتحقيق اكرم البوشي.

٢- الضوء اللامع :٤١٣/٩.

٣- انظر الاعلام :٢٩٩/٩، ومقدمة ثمار المقاصد في ذكر المساجد ليوسف بن عبد الهادي تحقيق محمد اسعد طلس :٣٥

٤- انظر :مقدمة ثمار المقاصد:١١-١٢.

٥- المصدر نفسه :نقلا عن الكتاب المذكور اعلاه ورقة ٢٢ أداب من مخطوطات الظاهرية بدمشق.

خامساً – شيوخه :

تلقى الامام يوسف العلم على ابرز علماء عصره، فساهموا في تكوينه العلمي، وتركوا بصماتهم العلمية الظاهرة عليه. وتشعبت علومه ومعارفه على تنوع اختصاص شيوخه ومعارفهم، فقد اخذ عن المتري المصري الكبير احمد الحنبلي وعن الشيخين محمد وعمر العسكريين، وكان رحمه الله تعالى جيد القراءة قالوا : انه صلى بالقرآن ثلاث مرات، وقرأ المقنع في فقه الحنابلة على الشيخين تقي الدين الجراعي وتقي الدين بن قُندس، والقاضي علاء الدين المرداوي، واستفاد من علوم القاضي برهان الدين بن مفلح، والبرهان الزرعي. واخذ الحديث عن خلائق من اصحاب ابن حجر العسقلاني وابن العراقي وابن البالسي وجمال الدين بن الحرستاني والصلاح ابن ابي عمر وابن ناصر الدين محدث دمشق وغيرهم.

واجاز له من مصر شهاب الدين ابن حجر والشهاب الحجازي والتقي الشمني والبرهان البعلي وابو عبد الله بن فهد والشيخ قاسم بن قطلو بغا المصري والجمال بن ناظر الصاحبه وغيرهم. ومن شيخاته العالمة الشامية المحدثة فاطمة بنت خليل الحرستاني، والاصيلة اسماء بنت عبد الله بن المرأتي، وخديجة بنت الموفق عبد الكريم ابن اسماعيل الارموي الدمشقي وهي من افضل نساء دمشق واعلمهن، وقد سمعت خديجة على المحدثة الحافظة عائشة بنت عبد الهادي مسند عمر، وذم الكلام للهروي، وسمعها الكثير من الطلبة[١].

ووصف ابن الغزي مشايخه بالكثرة فقال : (واخذ العلم عن مشايخ كثيرة جدا، وقد جمعهم في معجمين كبير وصغير)[٢].

سادسا – تلاميذه :

بعد ان ذاع صية الامام يوسف بن عبد الهادي في الافاق، هرع اليه طلاب العلم من شتى الامصار الاسلامية لينهلوا من فيض علمه علاوة على ابناء بلدته واولاده ونسائه واقاربه وممن نبغ منهم ابنه عبد الهادي، وتلميذه المحدث شمس الدين ابن طولون، محمد

١- أنظر :الكواكب السائرة :٣١٦/١، وشذرات الذهب :٤٣/٨، والنعت الاكمل :٦٨.

٢- النعت الاكمل :٦٨.

بن علي الصالحي الحنفي، الذي افرد لمؤلفات شيخه وترجمته مؤلفا خاصا سماه :(الهادي الى ترجمة يوسف بن عبد الهادي)[١]. ومن تلاميذه محدث الشام في وقته : نجم الدين بن حسن الماتاني، وهو احد رواه الحديث المسلسل بالحنابلة، الذي يقال له سلسلة الذهب. والحديث هو قال ابن العماد :حدثني استاذي الشيخ ايوب بن احمد بن ايوب الحنبلي عن ابراهيم بن الاحدب الحنبلي عن النجم بن حسن الماتاني الحنبلي قال : حدثنا ابو المحاسن يوسف بن عبد الهادي الحنبلي حدثنا جدي احمد بن عبد الهادي الحنبلي. . . حدثنا الامام احمد بن حنبل... عن ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله ﷺ قال: (لا يبع بعضكم على بيع بعض، ونهى عن النجش، ونهى عن بيع حبل الحبلة)[٢] وقد افاد ابن عبد الهادي طائفة كبيرة من التلاميذ الذين قصدوه وتتلمذوا عليه من ابناء البلاد الشامية وغيرهم من اهل الامصار الاسلامية[٣].

سابعاً – مكانته وثناء العلماء عليه :

جمع الله تعالى لمترجمنا ابن عبد الهادي من العلم والتقوى والافادة لطلاب العلم قسطا كبيراً، وحظا وافراً. لذا تجد اقرانه ومَن بعدهم الذين استفادوا من علومه الغزيرة قد اثنوا عليه ثناءً طيبا. من ذلك ما مّر بنا ان تلميذه المحدث شمس الدين بن طولون قد الّف في ترجمته مؤلفا ضخما سماه : (الهادي الى ترجمة يوسف بن عبد الهادي). وقال محمد ابن نجم الدين الغزي (ت١٠٦١هـ) : (الامام العلاّمة، المصنف، المحدث... وكان الغالب عليه علم الحديث والفقه، وشارك في النحو والتصريف والتصوّف، والتفسير وله مؤلفات كبيرة وغالبها اجزاء، ودّرس وافتى، وله نظم ليس بذاك...)[٤]. وقال عبد الحي بن عماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ) :(وكان اماما علامه... ودرس وافتى، والف تلميذه شمس الدين ابن

١- انظر :شذرات الذهب : ٤٣/٨.

٢- شذرات الذهب :٤١٥/٥. والحديث روي مختصراً وهو مما اتفق عليه الشيخان . انظر: اللؤلؤ والمرجان لمحمد فؤاد عبد الباقي :٣٦٩/٢، كتاب البيوع.

٣- انظر :المصدر نفسه :٤٣/٨، ٣٢٧، والنعت الاكمل :٦٨،ومختصر طبقات الحنابلة :٧٥، ومقدمة ثمار المقاصد :١٤

٤- الكواكب السائرة : ٣١٦/١

طولون في ترجمته مؤلفا ضخما)[١]. وقال محمد كمال الدين بن محمد الغَزي (ت١٢١٤هـ): (هو الشيخ الامام العالم العلامة الهمام نخبة المحدثين، عمدة الحفاظ المسندين، بقية السلف، قدوة الخلف، كان جبلاً من جبال العلم... اعجوبة عصره في الفنون ونادرة دهره الذي لم تسمح بمثله السنون...)[٢]. وقال في موضع آخر: (واجمعت الامة على تقدمه وإمامته، واطبقت الأئمة على فضله وجلالته)[٣]. وقال الشيخ جميل الشطي: (.... وبالجملة فقد كان اماما جليلا عالما نبيلا، افنى عمره بين علم وعبادة وتصنيف وافادة)[٤]. وقال خير الدين الزركلي :(جمال الدين ابن المبرد علامة متفنن من فقهاء الحنابلة ...)[٥].

ثامناً– خطه :

ما ترك الحافظ يوسف بن عبد الهادي فنامن فنون العلم الا وكتب فيه مؤلفا، فقد كان من اكثر العلماء المتأخرين تأليفا، لهذا عدّه بعض الباحثين المحدثين[٦] بمعاصرة الامام جلال الدين السيوطي من حيث كثرة التأليف. وكان ردئ الخط. وقد يكون سبب ذلك كثرة مؤلفاته، وضيق وقته، فيتطلب منه سرعة الكتابة، ولذلك كانت تأتي في مخطوطاته الحروف والكلمات مربوطة، وقليلة الاعجام. قال عمر بن الخطاب ﷺ ذا ما سرعة الكتابة التي تؤدي الى رداءة الخط :(شر الكتابة المشق... واجود الخط ابينه)[٧]. وقد وصفه برداءة الخط بعض من ترجم له. قال الشيخ جميل الشطي: (وكان كثير الكتابة، سريع القلم وقلّ من يحسن قراءة خطه لاشتباكه وعدم اعجامه)[٨].

١- شذرات الذهب :٨/٤٣.

٢- النعت الاكمل :٦٨.

٣- المصدر نفسه :٦٩.

٤- مختصر طبقات الحنابلة :٧٧.

٥- للاعلام : ٩/٢٩٩.

٦- الدكتور محمد اسعد طلس وذلك في مقدمته على كتاب ثمار المقاصد ليوسف بن عبدالهادي:١٧-١٨.

٧- معرفة علوم الحديث :١٦٤، والمشق :سرعة الكتابة :مختار الصحاح :٦٢٥.

٨- مختصر طبقات الحنابلة :٧٧.

تاسعاً – مؤلفاته :

ان من توفيق الله ﷻ للعالم ان يوفق للانتفاع بعلمه أولاً، ثم ان ينتفع به الآخرين تعليماً وتبليغاً وتأليفاً.

فالامام ابن عبد الهادي قد وفق لهذا. فقد ساهم في هذا المضمار وألف كتبا كثيرة، بل وصفه العلماء بكثرة التأليف، وغالب تأليفه في علم الحديث. قال ابن العماد :(وله مؤلفات كثيره وغالبها اجزاء)[١]. وقال محمد كمال الدين الغزّي :(وله من التصانيف ما يزيد على اربعمائة مصنف، وغالبها في علم الحديث والسنن)[٢]. ولما كان موضوع مؤلفاته متعدداً في التوحيد والجدل، والحديث وعلومه، والوعظ، والتصوف، والفقه والفتاوى، والتاريخ والتراجم، والادب والطرف، والطب والموضوعات العامة. لأنه كان مشاركا في جميع هذه العلوم. فسأقتصر في هذا البحث على ذكر بعض تصانيفه في الحديث وعلومه، وبعض الكتب المهمة من المواضيع اعلاه، التي غالبها موجود في دار الكتب الظاهرية بدمشق. وايضا بعض كتبه التي طبعت مؤخراً ووقفت عليها. وهي :

١- التخريج الصغير والتحبير الكبير. رقمه ٢٤١ حديث.

٢- الأربعون المتسلسلة المتباينة بالاسانيد. مجموع رقمه ٥٨.

٣- الاربعون المختارة من حديث انس بن مالك. مجموع رقمه ٢٣ آداب.

٤- تخريج الاحاديث الخفية. رقمه ٤٥ آداب.

٥- العشرة من مرويات صالح ابن الامام احمد بن حنبل وزياداتها.

٦- التبيين في طبقات المحدثين المتقدمين والمتأخرين، سبعة مجلدات.

٧- المطول في القرن الاول. في عشرة مجلدات.

٨- شرح الخلاصة الالفية.

٩- الاربعون المختارة من حديث ابن ابي عمر.

١٠- جزء فيه عشرة أحاديث مختارة من مرويات والده.

١١- الرعاية في اختصار وتخريج احاديث الهداية.

١٢- الصوت المسمع للطالب على تخريج احاديث المقنع.

١- شذرات الذهب :٤٣/٨.

٢- النعت الاكمل :٦٩.

١٣- الثغر الباسم لتخريج احاديث مختصر ابي القاسم.

١٤- الاربعون المختارة من عوالى شيخه النظام ابن مفلح.

١٥- الاربعون المسلسلات من حديث سيد السادات.

١٦- الاربعون المختارة من حديث جابر بن عبد الله.

١٧- الاربعون المسلسلة بالقول.

١٨- الثلاثون التي عن الامام احمد في صحيح مسلم.

١٩- النصيحة في تخريج احاديث النواوية للاسانيد الصحيحة.

٢٠- الاربعون المسلسلة للخلفاء.

٢١- الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين. مخطوطتات هذه.

٢٢- الاربعون المختارة من حديث الامام ابي حنيفة.

٢٣- آمالي في الحديث. اربعة اجزاء.

٢٤- تذكرة الحفاظ وتبصرة الايقاظ.

٢٥- بلغة الحثيث الى علم الحديث.

٢٦- النهاية في اتصال الرواية.

٢٧- الاختلاف بين رواة البخارى.

٢٨- فهرست الكتب. وقف يوسف بن عبد الهادي. من وقف المكتبة الضيائية والعمرية الى مكتبة الظاهرية[1].

ومن كتب ابن عبد الهادي التي طبعت مؤخراً :

١- مغني ذوي الافهام عن الكتب الكثيرة في الاحكام على مذهب الامام احمد ابن حنبل[2].

٢- سير الخاث الى علم الطلاق الثلاث[3].

١- انظر هذه المؤلفات وغيرها من كتب ابن عبد الهادي في فهرست مخطوطات دار الكتب الظاهرية، قسم الحديث:٧١-٧٦، والكواكب السائرة :٣١٦/١، وهدية العارفين :٥٦٠/٢-٥٦٢، والنعت الاكمل: ٦٩-٧٢، وايضاح المكنون :٢٢/١ ، والاعلام :٢٩٩/٩، ومعجم المؤلفين :٢٨٩/١٣، وذخائر التراث العربي الاسلامي :٢٣٦/١، ومقدمة ثمار القاصد :١٩-٤٩، ومقدمة كتاب بحر الدم:٢١-٢٧. وغيرها من المراجع.

٢- حققه عبد العزيز بن محمد آل الشيخ وطبع في مطبعة السنة المحمدية. في القاهرة /١٩٧١.

٣- نشر مكتب القيروان / بغداد /١٩٩٠ في (٤٨) صفحة.

٣- ثمار المقاصد في ذكر المساجد[١].
٤- نزهة الرفاق في شرح حال الاسواق[٢].
٥- كتاب بحر الدم فيمن تكلم فيه الامام احمد بمدح أو ذم[٣].

واوقف الشيخ (رحمه الله تعالى) كتبه الخطية على المدرسة العمرية. وسجل أسماء موقوفاته بسجل وهو لايزال محفوظا في الظاهرية ورقمه (١٩) آداب. يقول الاستاذ محمد اسعد طلس - وقد اطلع على هذا السجل - (ويحوي هذا السجل نحواً من (٦٠٠) كتاب كلها ليوسف بن عبد الهادي، فقد كان يوسف كثير التأليف محبا للكتابة)[٤].

ويقول الشيخ جميل الشطي :(... وقد وقف جميع كتبه على المدرسة العمرية، وهي يومئذٍ الاف مؤلفة وصنف لها فهرسا في مجلدة)[٥].

عاشراً - وفاته:

عمر الامام ابن عبد الهادي نحواً من سبعين سنة قضاها في طلب العلم والتدريس والوعظ والتأليف والكتابة والعبادة الى ان توفاه الله تعالى يوم الاثنين سادس عشر من شهر المحرم سنة (٩٠٩هـ). ودفن بسفح قاسيون وكانت جنازته حافلة. رحمه الله تعالى رحمة واسعة[٦].

وصف المخطوطة وموضوعها

اسم هذا الكتاب -الضبط والتبين لذوي العلل والعاهات من المحدثين - وهو من مخطوطات دار الكتب الظاهرية بدمشق، ورقمه مجموع (٤٥) أدب من ورقة (١٥٨-١٦٨). حصلت على نسخة منه مصورة من مكتبة الشيخ صبحي السامرائي جزاه الله

١- حققه محمد اسعد طلس /مكتبة لبنان /بيروت، والمعهد الافرني بدمشق /١٩٧٥.
٢- طبع بمجلة المشرق في بيروت /١٩٣٩
٣- حققه د. وصي الله بن محمد بن عباس / دار الراية /الرياض /ط١/١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٤- مقدمة ثمار المقاصد :١٦
٥- مختصر طبقات الحنابلة :٧٧
٦- انظر :شذرات الذهب :٨/٤٣، ومختصر طبقات الحنابلة :٧٧.

تعالى خيراً. والكتاب بخط المؤلف، وهو ردئ الكتابة من غير اعجام. والكتاب قيم ومفيد في بابه، اراد المؤلف ان يجمع فيه مَن لُقب ببعض العاهات من رجال الحديث، كالاعمش والاعمى والاعور والافطسي والمفلوج... آخذاً من كتب منْ سبقه من رجال الحديث. ورتبه على حروف المعجم. والكتاب فيه صفحات بيضاء من غير كتابة لان المؤلف قسّمه ابواباً على حروف الهجاء، فكان اذا عثر على شئ من الاسماء اضافة الى الكتاب فنجد بعض الحروف فارغة من الاسماء أشرت اليها اثناء التحقيق، كحرف التاء والجيم والدال والذال والشين والصاد والضاد... لذا فالكتاب لم يتمه المؤلف رحمه الله تعالى والنسخة التي اقدمها للقراء الكرام، نسخة وحيدة، لم اقف على نسخة اخرى لها في فهارس المخطوطات – حسب ما تيسر لي منها – وكنت اود لو كانت نسخة اخرى بين ايدينا لنفيد منها في المعارضة والتصحيح. ويوجد في اخر النسخة سماع المؤلف الى الامام محمد بن اسماعيل البخاري في صحيحه، ولا علاقة له بموضوع هذه الرسالة.

مَنْ ذكر الكتاب

ذكر الكتاب بهذا الاسم اسماعيل باشا البغدادي[1] .

وذكره ايضا محمد كمال الدين الغزي [2]، والشيخ جميل الشطي[3]، وخير الدين الزركلي وقال هو :(اوراق منه، ابتدأه بها ولم يكمله)[4]. وغيرهم. اما عملي في التحقيق فهو بين يدي القارئ الكريم، واني لم آل جهداً في خدمة المخطوط من النواحي المتعلقة بموضوعه. أسال الله تعالى باسمائه الحسنى ان لا يحرمني اجر خدمتي المتواضعة لبعض ما يتعلق بسنة سيد البشر اسوتنا محمد عليه الصلاة والسلام.

١- هدية العارفين :٥٦١/٢

٢- النعت الاكمل لاصحاب الامام احمد بن حنبل :٧١

٣- مختصر طبقات الحنابلة :٧٧

٤- الاعلام :٢٩٩/٩

كتاب الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين

تأليف

يوسف بن حسن بن عبد الهادي

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو حسبي

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، وبعد :

فهذه قطعة اذكر فيها اصحاب الاوجاع والعاهات من المحدثين. واسأل ان ينفعني به وجميع المسلمين، ورتبته على حروف المعجم.

حرف الهمزة

١- ابراهيم بن احمد الحراني الضرير[١].

٢- ابراهيم بن حماد الزهري الضرير، لعله الآخر[٢].

٣- ابراهيم بن بكر الشيباني الاعور[٣].

٤- ابراهيم بن زكريا العجلي الضرير[٤].

١- يروي عن عبد العظيم بن حبيب، قال ابو عروبة :كان يضع الحديث. انظر :ميزان الاعتدال للذهبي: ١٧/١، والمغني للضعفاء للذهبي :٨/١ .

٢- عن مالك، ضعفه ابو الحسن الدارقطني. انظر: المغني :١٢/١، وقال الذهبي في الميزان: ٨/١، واظنه الذي تفرد عن عمران بن محمد بن سعيد بذاك الحديث الذي ترجمه عمران. وخبر عمران بن محمد، انظره في ميزان الاعتدال :٢٤٢/٣.١

٣- كوفي ويقال واسطي، كان ببغداد، يروي عن شعبه وابن ابي رواد. عن شعبه : واهٍ كان يسرق الحديث قال الدارقطني : متروك، وقال ابن الجوزي :ابراهيم بن بكر سته لانعلم فيهم ضعفا سوى هذا. انظر :ميزان الاعتدال :٢٤/١، والمغني :١١/١.

٤- ابو اسحاق المعلم البصري الواسطي، واقدم شيخ له شعبة قال ابن عدي :حدث بالبواطيل: وقال ابو حاتم :حديثه منكر. انظر :المغني، وانظر طائفة من احاديثه الموضوعة في ميزان الاعتدال :٣١/١.

٥- ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبد الله التيمي، كان اعرج[١].

٦- ابراهيم بن معاوية الضرير[٢].

٧- أبان بن عثمان بن عفان به فالج [٣] .

٨- احمد بن عبدالله بن حسين الضرير[٤] .

٩- احمد بن محمد بن ابراهيم الضرير[٥].

حرف الباء

١٠- بِشرين ابراهيم المفلوج[٦] .

حرف التاء[٧]

١- ابو اسحاق المدني، وقيل الكوفي تابعي، روى عن طائفة من الصحابة ﷺ، اخرج له البخاري في الادب المفرد، ومسلم واصحاب السنن الاربع. قال العجلي :ثقه، وقال النسائي: كان احد النبلاء، وذكره ابن حبان في الثقات، (ت١١٠هـ) انظر :الجرح والتعديل :١٢٤/٢، وتهذيب التهذيب: ١٥٣/١.

٢- ابراهيم بن محمد، ابو اسحاق ابن ابي معاوية الضرير الكوفي اخرج له ابو داود في سننه قال ابو زرعة:لا بأس به صدوق صاحب سنة، وذكره ابن حبان في الثقات، (ت٢٣٦هـ) انظر : تهذيب التهذيب :١٥٣/١، وميزان الاعتدال :٦٦/١

٣- ابو سعيد ويقال ابو عبد الله، من كبار التابعين. قال عمرو بن شعيب: ما رأيت اعلم بحديث ولا أفقه منه. اخرج له البخاري في الادب المفرد، ومسلم واصحاب السنن الاربع، وكان به صمم واصابه الفالج. قال ابن سعد :مدني تابعي ثقه. انظر :الجرح والتعديل :٢٩٥/١، وتهذيب التهذيب :٩٧/١.

٤- روى عن الدقيقي حديثا موضوعا. انظر :المغني :٤٣/١

٥- شيخ لابن بكير، اتى بخبر كذب . انظر :المغني :٥٣/١، وميزان الاعتدال :١٢٩/١.

٦- ابو عمرو الانصاري المفلوج :قال العقيلي :يروى عن الاوزاعي موضوعات:قال ابن عدي:هو عندي **ممن يضع الحديث. فمن مصائبه عن الاوزاعي عن الزهري عن سعيد عن عائشة مرفوعا : (ما عمل عبد ذنبا فساءه الا غفر له، وان لم يستغفر منه). انظر:المغني: ١٠٤/١، وميزان الاعتدال: ٣١٢/١.**

٧- خالي من التراجم .

حرف الثاء

١١- ثابت بن عياض العدوي الاعرج[1]

١٢- ثابت بن موسى الضبي الضرير[2].

حرف الجيم[3] .

حرف الحاء .

١٣- الحارث بن عبد الله الَهمداني الكوفي الاعور[4].

١٤- حبيب الاعور[5].

١٥- حجاج بن حجاج الباهلي الاحول[6].

١- الاحنف العدوي مولاهم، وهو مولى عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب قال ابو حاتم :لابأس بـه، وقـال النسائي :ثقه ذكره ابن حيـان فـي الثقات. اخرج لـه البخـاري ومسلم وابو داود والنسـائي. انظـر: الجرح والتعديل :٤٥٥/١، وتهذيب التهذيب :١١/٢.

٢- ابن عبد الرحمن بن سلمة الضبي، ابو يزيد الكوفي الضرير العابد . قال ابو حاتم :ضعيف، قال ابن حيان، كان يخطئ كثيرا لا يجوز الاحتجاج بخبره اذا انفرد، اخرج لـه ابـن ماجـه قـال ابـن عـدي : روى عن شريك عن الاعمش عن ابي سفيان عن جابر حديث :(من كثرت صلاته بالليل حسن وجهـه بالنهار...) وانما هو قول شريك، وكلامه مدرج ضمـن حديث الاعمش عـن أبـي سـفيان عـن جـابر (يعقد الشيطان على قافيه رأس احدكم ثلاث عقد ...) الحديث. انظر: تهذيب التهذيب:١٥/٢، وميزان الاعتدال:٣٦٧/١ والحديث متفق عليه. انظر: زاد المسلم للشنقيطي: ٣٦٥/٤. رقم الحديث ٩٩٩.

٣- خالي من التراجم.

٤- ابو زهير، من كبار علماء التابعين على ضعف فيه. قال ابن معين: ليس به بأس ومرة اخـرى قـال : ثقـه. وقـال ابـو زرعـة لا يحتـج بحديثـه، وقـال النسـائي: ليس بـالقوي، وقـال الدارقطـني :ضعيـف (ت٦٥هـ)، اخرج له اصحـاب السـنن الاربـع. انظـر: الجـرح والتعديـل :٧٨/٣، وتهذيـب التهذيـب: ١٤٥/٢.

٥- المدني مولى عروة بن الزبير. اخرج له مسلم وابو داود، والنسائي، ذكره ابن حيان في الثقات وقال يخطئ، وقال ابن سعد :مات قديما في آخر سلطان بنـي اميـة، وكـان قليل الحديث. انظـر: الجـرح التعديل :١١٣/٣، وتهذيب التهذيب :١٩٣/٢.

٦- البصري، وقال احمد : ليس به بأس، ووثقه ابن معين وابو حاتم وابـو داود وابـن حيـان، اخـرج لـه البخارى ومسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه. مات سنه (١٣١هـ) بالطـاعون فـي البصـرة. انظـر: الجرح والتعديل :١٥٨/٣، وتهذيب التهذيب :١٩٩/٢. وميزان الاعتدال :٤٦١/١.

١٦- حجاج الضرير[١].

١٧- حماد بن عمار الاعور(١) [٢].

١٨- الحسن بن ثابت الاحول [٣].

١٩- حصين بن ثابت الواسطي الضرير[٤].

٢٠- حفص بن عمر ابوعمر الدوري المقرئ الضرير[٥].

٢١- حفص بن عمر البصري الضرير[٦].

٢٢- حميد الاعرج الكوفي[٧].

١- عن عمرو بن عون، وعنه ابو داود في الطلاق في رواية ابن الاعرابي قال الحربي:هكذا هو في بعض النسخ، وما اظنه الامن زيادات ابن الاعرابي عن حجاج، فانه ذكره في معجم شيوخه. انظر: تهذيب التهذيب :٢/٢١٤.

(١)- حسب الترتيب الالفبائي هذه الترجمة تؤخر ومكانها بعد (حفص) لكن ابقيتها لانها هكذا وردت في المخطوطة.

٢- لم اجد في كتب التراجم التي وقفت عليها حماد بن عمارالاعور ووجدت في بعضها الاسم نفسه مع تغير الصفة وهو: حماد بن عمار الاعمى الذي يعد في البصريين، فلعله هو : والله تعالى اعلم . انظر: الجرح والتعديل :٣/١٤٤، ولسان الميزان :٢/٣٥٠ .

٣- الكوفي المعروف بابن الروز جار. قال الازدي : يتكلمون فيه اخرج له النسائي في عمل اليوم والليلة. انظر: الجرح والتعديل :٣/٤، وتهذيب التهذيب :٢/٢٥٨

٤- ابو محصن مولى الهمدان كوفي الاصل. قال ابن معين :صالح، ووثقه العجلي، وابو زرعه وابن حيان. اخرج له البخاري وابو داود والترمذي والنسائي: انظر: تهذيب التهذيب :٢/٣٩١، وميزان الاعتدال :١/٥٥٤.

٥- ابن عبد العزيز بن صهيب الازدي الضرير الاصفر، سكن سامراء. قال ابو حاتم :صدوق. وقال العقيلي :ثقه، وقال ابن سعد. كان عالما بالقرآن وتفسيره، اخرج له ابن ماجه (ت٢٤٦هـ). انظر تهذيب التهذيب :٢/٤٠٨ وميزان الاعتدال :١/٥٦٦ .

٦- ابو عمر الضرير الاكبر. قال ابو حاتم : صدوق صالح الحديث، اخرج له ابو داود. (ت٢٢٠ هـ). انظر : الجرح والتعديل : ٣/١٨٣، وميزان الاعتدال : ١/٥٦٥، وتهذيب التهذيب :٢/٤١١.

٧- القاص المُلائي (نسبة الى بيع الملاء نوع من الثياب) وهو: حميد بن عطاء، ويقال بن علي ، ويقال غير ذلك. اخرج له الترمذي. قال احمد :ضعيف، قال ابن معين، ليس بشئ، وقال البخاري : منكر الحديث، وذكره العقيلي في الضعفاء. انظر :الضعفاء الكبير للعقيلي :١/٢٦٨. وميزان الاعتدال :١/٦١٧، وتهذيب التهذيب:٣/٥٣.

٢٣- حيان الاعرج [١].

حرف الخاء :

٢٤- خلف بن عامر البغدادي الضرير [٢].

حرف الدال(١)

حرف الذال(٢)

حرف الراء

٢٥- رزيق الاعمى عن ابي هريرة [٣].

حرف الزاي(٣) .

حرف السين :

٢٦- السائب بن فروخ الاعمى [٤] .

٢٧- سليمان بن مهران الاعمش [٥] .

١- بصري :قال ابن معين، ثقه، ذكره ابن حيان في الثقات اخرج له ابن ماجه . انظر: الجرح والتعديل: ٢٤٦/٣، وتهذيب التهذيب :٦٨/٣.

٢- قال ابن حجر : فيه جهالة. قال ابن الجوزي :روى حديثا منكراً، روى عن محمد بن اسحاق بن مهران بسند صحيح مرفوعا (من رأى ابا بكر الصديق في المنام فقد راه، فان الشيطان لايتمثل بـه). انظر : لسان الميزان :٤٠٣/٢.

(١)- خالي من التراجم .

(٢)- خالي من التراجم .

٣- قال الازدي متروك :انظر :المغني :٢٣١/١

(٣)- خالي من التراجم .

٤- ابو العباس المكي الشاعر الاعمى، قال شعبه :كان صدوقا وقـال احمد :ثقـه، وقـال مسلم، كـان ثقـه عدلا، وقال ابن سعد : كان بمكة زمن ابن الزبير، وهواه مـع بنـي اميـة وكـان قليـل الحديـث. اخـرج حديثه في الكتب الستة. انظر : الجرح والتعديل :٢٤٣/٤، وتهذيب التهذيب : ٤٥٠/٣

٥- الاسدي الكاهلي مولاهم، ابو محمد الكوفي. قال العجلي :كان ثقه ثبتـا فـي الحديـث وكـان محـدث اهل الكوفه في زمانه، حديثه مخـرج فـي الكتـب الستـه. (ت١٥١هـ) . انظـر: تهذيـب التهذيـب :٢٢٢/٤، والمغني :٢٨٣/١. والعمش في العين: ضعـف الرؤيـة مـع سـيلان دمعهـا فـي اكثر اوقاتهـا. والرجـل اعمش، وقد عمِشَ، والمرأة عمشاء بينا العمش. انظر: الصحاح للجوهري :١٠١٢/٣ مادة: (عمش).

٢٨- سليمان بن موسى الاشدق. [1]

٢٩- سويد بن سعيد الحدثاني، عمي[2].

حرف الشين(١)

حرف الصاد(٢)

حرف الضاد(٣)

حرف الطاء(٤)

حرف الظاء(٥)

حرف العين

٣٠- عبد الله بن ايوب الضرير[3].

٣١- عبد الله بن سلمه الافطسى عن الاعمش[4].

١- ابو ايوب الدمشقي الاشدق، فقيه اهل الشام في زمانه . قال ابن معين :ثقه في الزهري، وقال ابو حاتم :محلة الصدق وفي حديثه بعض الاضطراب، وقال البخارى :عنده مناكير. وقال الشافعي : احد الفقهاء ليس بالقوي في الحديث. حديثه مخرج في السنن الاربع. (ت١١٩هـ). انظر: الجرح والتعديل :١٤٢/٤، والمغني :٢٨٤/١ ، وتهذيب التهذيب :٢٢٦/٤. والشدق :بالكسر والفتح جانب الفم، والشدق بالتحريك، سعة الشدق، يقال :خطيب اشدق : بين الشدق . انظر :الصحاح :١٥٠٠/٤.

٢- محدث نبيل، له مناكير. قال ابو حاتم :صدوق. وقال احمد :متروك. وقال النسائي :ليس بثقه. وقال البخاري:عمي وكان يقبل التلقين، وقواه الدار قطني. انظر : الجرح والتعديل :٢٤٠/٤، والمغني:٢٩٠/١.

(١) خالي من التراجم.

(٢) خالي من التراجم .

(٣) خالي من التراجم .

(٤) خالي من التراجم .

(٥) خالي من التراجم .

٣- القربي الضرير. قال الدارالقطني :متروك. انظر المغني :٣٣٢/١

٤- البصري الاقطى، عن الاعمش تركوه. قال ابن المديني: ذهب حديثه، وقال القلاس :متروك الحديثقال ابوحاتم :متروك الحديث. انظر :الجرح والتعديل :٦٩/٥، والمغني:٣٤١/١ والاقطسى :من الفطسي، والغطس :تطامن قصبة الانف وانخفاضها وانتشارها، والرجل أفطس، والاسم الفطسةُ بالتحريك لانه كالعاهة. . انظر :الصحاح :للجوهري :٩٥٩/١مادة (فطس) .

٣٢- عبد الرحمن بن سعيد الابرص[١].

٣٣- عبد السلام بن هاشم الاعور[٢].

٣٤- عثمان الاعرج عن الحسن[٣]

٣٥- علي بن الحسن الذُهلي الاقطس[٤]

حرف الغين(١)

حرف الفاء

٣٦- الفضل بن محمد الباهلي الاحدب[٥]

٣٧- نطر بن محمد الاحدب[٦]

حرف القاف(١)

حرف الكاف(٢)

حرف اللام(٣)

حرف الميم

١- لم اقف على ترجمته حسب ما تيسر لي من كتب التراجم، ولعله عبد الرحمن بن سعيد بن وهب الهمداني، كان ثقه وابوه من اصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. انظر ترجمته في الجرح والتعديل :٢٣٩/٥

٢- بعد المائتين. قال ابو حاتم :ليس بالقوي :وقال الفلاس :لاقطع على احد بالكذب الاعليه. انظر: الجرح والتعديل :٤٧/٦، المغني :٣٩٥/٢

٣- وعنه عُباد بن كثير، لا يعرف. انظر :المغني :٤٣٠/٢، وميزان الاعتدال ٦٠/٣

٤- النيسابوري عن ابي عيينة، قال ابو حامد ابن الشرقي :متروك. وقال الحاكم : كان شيخ عصره ببلدنا. انظر المغني :٤٤٥/٢، وميزان الاعتدال :١٢١/٣

(١)- خالي من التراجم

٥- الانطاكي الاحدب، عن دُحيم. قال ابن عدي :كان يسرق الحديث. انظر المغني :٥١٣/٢، وميزان الاعتدال :٣٥٨/٣.

٦- العطار الاحدب، قال الدار قطني :كذاب، حدثوناعنه. انظر :المغني :٥١٦/٢، وميزان الاعتدال: ٣٦٤/٣

(١) خالي من التراجم .

(٢) خالي من التراجم .

(٣) خالي من التراجم .

٣٨- محمد بن المثنى الزمن[١]

٣٩- محمد بن سعيد الكريزي الاثرم[٢]

٤٠- محمد بن عبد المجيد التميمي المفلوج[٣]

٤١- مُرجّا بن رجاء الضرير[٤]

٤٢-مسعود بن الحسين الحلي الضرير، كذاب[٥]

٤٣- مسلم بن كيسان الملائي الاعور[٦]

٤٤- مسلم ابوحسان الاعرج، ويقال هو مسلم الاجرد[٧]

١- ابن عبيد بن قيس العنزي، ابو موسى البصري الحافظ المعروف بالزمن. وثقه ابن معين وابن حيان، قال الخطيب، كان ثقه ثبتا. احتج سائر الائمه بحديثه، حديثه مخرج في الكتب السته، روى عنه البخارى مائه وثلاثة احاديث. ومسلم سبعمائه واثنين وسبعين حديثا. (ت٢٥٢هـ) انظر: الجرح والتعديل :٩٥/٨، وتهذيب التهذيب :٤٢٥/٩.

٢ - عن حماد بن سلمه، ضعفه ابو زرعه، ومره اخرى قال :قد رمي بالكذب، وقال ابو حاتم، منكر الحديث(ت٢٣١هـ) انظر :المغني :٥٨٦/٢، ولسان الميزان :١٧٦/٥. والثرم :بالتحريك سقوط الثنيَّة تقول منه :ثرم الرجل فهو اثرم، وثَرمْته انا بالفتح ثر ما، اذا ضربته على فيه فثرم، واثرمه الله سبحانه :أي جعله اثرم :انظر الصحاح :١٨٨٠/٥، مادة (ثرم).

٣- عن حماد بن زيد، ضعفه محمد بن غالب تمتام . انظر المغني :٦٠٩/٢، ولسان الميزان :٢٦٤/٥.

٤- البصري الضرير، علق له البخارى، سمع ايوب السختياني ضعف، ووثقه ابو زرعة. انظر :الجرح والتعديل :٤١٢/٨، والمغني :٦٥٠/٢.

٥- ادعى التلاوه على ابن سوار، فكذب وعزر، حكاه ابن الدبيثي وغيره. انظر :المغني :٦٥٤/٢، وفي لسان الميزان :٢٥/٦، سماه :(مسعود بن الخير).

٦- العتبي الملائي البرد، ابو عبد الله الكوفي الاعور :قال ابن معين :لاشي، وقال ابو زرعة :ضعيف الحديث :وقال البخارى :يتكلمون فيه، وقال مرة اخرى :ضعيف ذاهب الحديث لااروي عنه. انظر: الجرح والتعديل :١٩٢/٨، وتهذيب التهذيب :١٣٥/١٠.

٧- ابن عبد الله الاعرج، ويقال :مسلم الاجرد. قال احمد : مستقيم الحديث اومقارب الحديث، وقال ابو زرعة :لا بأس به، ووثقه ابن معين وابن حيان وابن سعد. اخرج له البخارى تعليقا ومسلم واصحاب السنن الاربع. قال ابن عبد البر :الاجرد :الذي يمشي على ظهر قدميه، وقدماه ملتويتان، (ت١٣٠هـ). انظر تهذيب التهذيب:١٣٣/١٠، ٧٢/١٢، والمغني :٦٥٦/٢

٤٥– مقبل بن عبد الله الحبَطي الضرير[١]

حرف النون

٤٦– نفيع بن الحارث، ابو داود الاعمى[٢]

ذيل على

كتاب الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين.

الكتاب يختص ببيان اسماء اصحاب العاهات والعلل الجسمية من المحدثين، ومن خلال تتبعي لالقاب المحدثين في كتب التراجم، وجدت طائفة اخرى من المحدثين – وان لم يكونوا على سبيل الاستعاب والاحاطة – ممن كانت لهم عاهات جسمية لم يذكرهم صاحب الكتاب في رسالته هذه. ولما كان الموضوع متحداً، رأيت ان اجعلهم ذيلاً في آخر الكتاب، تتمة لحصول الفائدة. ورتبتهم على حروف المعجم، ومن الله تعالى التوفيق. وهم:

١– احمد بن عبد الله بن حسين الضرير، عن محمد بن عبد الملك الدقيقي بخبر باطل[(١)].

٢– بشر بن ادم الضرير، ابو عبد الله البغدادي، وهو الاكبر[(٢)].

قال ابو حاتم: صدوق، وقال الدارقطني: ليس بالقوي. ذكره ابن حيان في الثقات (ت٢١٨هـ)[(٣)].

٣– حاجب بن الوليد بن ميمون الاعور، ابو احمد المؤدب الشالي نزيل بغداد. روى له ابو داود في مسند مالك، وثقه الخطيب، وابن حيان. (ت٢٢٨هـ)[(٤)].

١– عن داود بن ابي هند، حدث بغداد، قال ابو حاتم :محله الصدق. وقال ابن معين، ليس بشئ. انظر المغني: ٦٧٤/٢.

٢– اليمداني الدرامي الكوفي القاص، ويقال اسمه :نافع . قال البخاري :يتكلمون فيه :قال الترمذي : يضعف في الحديث. قال النسائي :متروك الحديث. اخرج له الترمذي وابن ماجه. انظر: الجرح والتعديل :٤٨٩/٨، وتهذيب الهذيب :٤٧٠/١٠ .

(١) انظر :ميزان الاعتدال :١٠٩/١

(٢) الاصغر :هوبشر بن أدم بن يزيد البصري، ابو عبد الرحمن. قال ابو حاتم :ليس بقوي، وقال النسائي :لاباس به (ت٢٥٤هـ). انظر :تهذيب التهذيب :٤٤٢/١.

(٣) الجرح والتعديل :٣٥١/١، وميزان الاعتدال :٣١٣/١ وتهذيب التهذيب :٤٤٢/١.

(٤) انظر :الجرح والتعديل :٢٨٥/٣، وتهذيب التهذيب :١٣٤/٢.

٤- حجاج بن محمد المصيصي الاعور، ابو محمد، وثقه ابن المدني والنسائي وابن سعد، اخرج له اصحاب الكتب السته، (ت٢٠٦هـ)[(١)] .

٥- حفص بن عبد الله الضرير الحلواني، قال ابو حاتم :صدوق سمعت منه سنة (٢٣٦هـ)[(٢)] .

٦- حماد بن بحر الرازي الاصم. قال ابو حاتم من اهل رستاق الري، روى عن جرير ابن عبد الحميد وعلي بن حمزه الكسائي. قال ابو حاتم :مجهول [(٣)]

٧- حماد بن حماد بن خوار الكوفي الضرير، سمع ابو حاتم منه بالكوفه سنه (٢١٤هـ)[(٤)]

٨- حماد بن زيد بن درهم الازدي، ابو اسماعيل البصري، كان ضريرا، وفي روايه ان العمى طرأ عليه. قال الخليلي : ثقه متفق عليه، رضيه الأئمه. حديثه مخرج في الكتب السته (ت١٧٩هـ)[(٥)] .

٩- حماد بن عباد الضبعي الضرير، روى عن الحسن[(٦)] .

١٠- حميد بن قيس الاعرج المكي، ابو صفوان القارئ وثقه البخاري وابن معين وابو زرعه واحمد. قال ابن سعد. كان ثقه كثير الحديث، وكان قارئ اهل مكة. اخرج حديثه اصحاب الكتب السته. (ت١٣٠هـ)[(٧)] .

١١- حميد المروزي الاعرج، روى عن يحيى بن يعمر، روى عنه عبد الله بن المبارك، ذكره ابن حيان في الثقات. اخرج له الترمذي[(٨)] .

---

(١) انظر :الجرح والتعديل :١٦٦/٣، وتهذيب التهذيب :٢٠٥/٢

(٢) انظر الجرح والتعديل :١٧٥/٣

(٣) انظر : الجرح والتعديل: ١٣٣/٣، ولسان الميزان :٣٤٦/٢

(٤) انظر : الجرح والتعديل: ١٣٥/٣

(٥) انظر : طبقات ابن سعد :٢٨٦/٧، وسير اعلام النبلاء :٤٥٦/٧، وتهذيب الهذيب :٩/٣

(٦) انظر : الجرح والتعديل : ١٤٣/٣

(٧) انظر : ميزان الاعتدال :٦١٥/١، وتهذيب التهذيب :٤٦/٣

(٨) انظر : تهذيب التهذيب :٣٧/٣

١٢- خلف بن حوشب الكوفي العابد، ابو يزيد الاعور قال النسائي : ليس به بأس. قال العجلي :ثقه :ذكر البخاري في الفتن من جامعة الصحيح، واخرج له النسائي في مسند علي ﷺ حديثا واحدا. وبقي الى حدود الاربعين ومائه[١] .

١٣- سليمان بن داود البغدادي، ابو الربيع الحتلي الاحول. روى عنه مسلم وابو زرعة وابو يعلى الموصلي. وثقه الخطيب وابن قانع. (ت ٢٣١هـ)[٢] .

١٤- سهل بن بكار، ابو بشر الدارمي الضرير، (ت٢٢٧هـ)[٣] .

١٥- عاصم بن سليمان، ابو عبد الرحمن البصري الاحول، وثقه ابن مهدي واحمد وابن معين وابن سعد، اخرج حديثه اصحاب الكتب السنه. (ت١٤٢هـ)[٤] .

١٦- عبد الرحمن الاصم. قال ابن حجر :ابن الاصم روى عنه سفيان الثوري، وثقه يحيى وابن حيان، روى له مسلم حديثا واحدا والنسائي اخرج له في التكبير في الركوع والسجود[٥] .

١٧- عثمان بن سعيد، ويقال ابن عمار الازدي الزيات الاحول روى عنه البخارى في جزء القراءة خلف الامام. قال ابو حاتم :لا بأس به[٦] .

١٨- عثمان بن سعيد بن مره القرشي المري، ابو عبد الله وقيل ابو علي الكوفي المكفوف. ذكره حيان في الثقات [٧] .

١٩- عثمان بن عمير البجلي، ابو اليقظان الكوفي الاعمى. ضعفه احمد وابو حاتم، وقال البخاري : منكر الحديث، وقال الدار قطني متروك. اخرج عنه ابو داود والتلرمذي وابن ماجه [٨] .

---

(١) انظر : الجرح والتعديل :٣٦٩/٣، وتهذيب التهذيب :١٤٩/٣

(٢) انظر : الجرح والتعديل :١١٦/٤ وتهذيب التهذيب :١٨٨/٤

(٣) انظر : تذكره الحفاظ : ٣٩٨/١

(٤) انظر : طبقات ابن سعد ٢٥٦/٧، وتذكره الحفاظ :١٤٩/١وتهذيب التهذيب :٤٢/٥.

(٥) انظر : الضعفاء الكبير للعقيلي :٤/٣، وتهذيب التهذيب :١٤١/٦

(٦) انظر : الجرح والتعديل :٦/ ١٥٢، وتهذيب التهذيب :١١٩/٧

(٧) انظر : الجرح والتعديل: المصدرين الجزء والصفحة نفسها

(٨) انظر : ميزان الاعتدال :٥٠/٣، وتهذيب الهذيب :١٤٥/٧

٢٠- الفضل بن سهل بن ابراهيم الاعرج، ابو العباس البغدادي الحافظ: قال ابو حاتم: صدوق :وثقه النسائي وابن حيان روى عنه الجماعه سوى ابن ماجه (ت٢٥٥)[١] .

٢١- قتاده بن دعامه، ابو الخطاب السدوسي البصري، ولد اكمه، قدوه المفسرين والمحدثين، وثقه ابن سعد، وابن معين وابن حبان اخرج حديثه اصحاب الكتب السته (ت١١٧هـ)[٢] .

٢٢- محمد بن سعيد بن غالب البغدادي، ابو يحيى العطار الضرير. وثقه ابن حبان والخطيب، روى عنه ابن ماجه في التفسير. (ت٢٦١هـ)[٣] .

٢٣- ممطور، ابو سلام الاسود الحبشي الاعرج الدمشقي. قال العجلي :تابعي ثقه. ذكره ابن سعد في الطبقة الاولى من تابعي اهل الشام. اخرج له البخاري في الادب المفرد وروى عنه مسلم واصحاب السنن الاربع[٤].

٢٤- يحيى بن سعيد بن فروخ، ابو سعيد القطان الاحوال، امام اهل الحديث. (ت ١٩٨هـ)[٥].

فهرست المصادر

- ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لاسماعيل باشا البغدادي/ مصور بالاوفيست / طهران/ ط٢/ ١٣٧٨هـ.
- بحر الدم فيمن تكلم فيه الامام احمد بمدح او ذم ليوسف بن عبد الهادي، تحقيق د. وصي الله محمد عباس/ دار الراية/ الرياض ط١/١٩٨٩.
- تذكرة الحفاظ للذهبي، احياء التراث العربي/ بيروت.
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير/ دار الفكر.

---

(١) انظر : الجرح والتعديل :٦٣/٧، وتهذيب التهذيب :٢٧٧/٨؛

(٢) انظر : ابن سعد :٢٢٩/٧، وتذكره الحفاظ :١٢٢/١، وسير اعلام النبلاء :٢٦٩/٥. والاكمه :الذي يولد اعمى، تفسير ابن كثير ٤٩٥/١

(٣) انظر: الجرح والتعديل : ٢٦٦/٧، وتهذيب التهذيب: ١٨٩/٩

(٤) انظر :تهذيب التهذيب : ٢٩٦/١٠.

(٥) انظر : المصدر نفسه : ٢١٦/١١.

- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، الطبعة المصورة عن الطبعة الاولى في دائرة المعارف/ حيدر آباد-الدكن/١٣٢٧هـ.
- ثمار المقاصد في ذكر المساجد ليوسف بن عبد الهادي/ تحقيق محمد اسعد طلس/ المعهد الافرنسي بدمشق/١٩٧٥.
- الجرح والتعديل لابي محمد عبد الرحمن بن ابي حاتم (ت ٣٢٧هـ) دائرة المعارف/ حيدر آباد - الركن/ط١/ ١٩٥٢، مصورة دار احياء التراث العربي/ بيروت.
- ذخائر التراث العربي الاسلامي/ عبد الجبار عبد الرحمن/ مطبعة جامعة البصرة، ط١/ ١٩٨١.
- زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم لمحمد حبيب الله الشنقيطي (ت ١٣٦٣هـ)/ مؤسسة الحلبي/ القاهرة.
- سير اعلام النبلاء للذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق شعيب الارنؤوط وجماعته/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط١/ ١٤٠١هـ.
- شذرات الذهب في اخبار من ذهب لابي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)/ المكتب التجاري/ بيروت.
- الضعفاء الكبير للعقيلي المكي (ت ٣٢٢هـ)/ تحقيق د. عبد المعطي امين قلعجي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط١/١٩٨٤.
- الضوء اللامع لاهل القرن التاسع للسخاوي (ت ٩٠٢هـ)، دار مكتبة الحياة / بيروت.
- الطبقات الكبرى لابن سعد/ دار بيروت ودار صادر/ بيروت ١٣٧٧هـ.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية/ مخطوطات الحديث/ دمشق ١٩٧٠.
- القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية لمحمد بن طولون (ت ٩٥٣هـ) تحقيق محمد احمد دهمان/ مكتب الدراسات الاسلامية/ دمشق/ ١٩٤٩.
- الكواكب السائرة في اعيان المائة العاشرة/ نجم الدين بن محمد الغزي (ت ١٠٦١هـ).
- لسان الميزان لابن حجر/ النسخة المصورة عن دائرة المعارف في حيدر أباد-الدكن في سنة ١٣٢٩هـ/ منشورات الاعلمي/ بيروت/ ط٢/ ١٩٧١.
- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان لمحمد فؤاد عبد الباقي وزارة الاوقاف في الكويت/ ١٩٧٧.
- مختار الصحاح للرازي (ت ٦٦٦هـ)/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ١٤٠١هـ.

- مختصر طبقات الحنابلة/ جميل افندي الشطي (ت ١٣٧٩هـ) مطبعة الترقي/ دمشق/ ١٣٣٩هـ.
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة/ المكتبة العربية/ دمشق ١٩٥٧.
- معرفة علوم الحديث للحاكم النيسايوري/ تحقيق د. السيد معظم حسين/ دار الافاق الجديد/ بيروت/ ط٣/ ١٩٧٩.
- المغني في الضعفاء للذهبي/ دار المعارف/ حلب/ ١٣٩١هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي/ تحقيق علي محمد البجاوي/ دار احياء الكتب العربية/ ط١/ ١٩٦٣.
- نزهة الالباب في الالقاب للحافظ ابن حجر/ تحقيق عبد العزيز محمد السديري/ مكتبة الرشد /الرياض/ط/١٩٨٩.
- النعت الاكمل لاصحاب الامام احمد بن حنبل لمحمد كمال الدين الغزي (ت١٢١٤هـ) تحقيق محمد مطيع الحافظ ونزار اباظه دار الفكر/دمشق/١٩٨٢.
- هدية العارفين باسماء المؤلفين لاسماعيل باشا البغدادي وكالة المعارف / استانبول/ ١٩٥١.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها

كلية العلوم الإسلامية
جامعة بغداد

العدد: ٢

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

((كيف))
استعمالاتها وإعرابها

اعداد
الدكتور خليل ابراهيم حمودي السامرائي
استاذ مساعد / كلية العلوم الاسلامية

مقدمة

الحمدُ لله الذي علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على الحبيب المصطفى وآله وصحبه ومَنْ اهتدى بهديهم وتعلّم.

وبعد، فهذا بحث يلقي الضوء على أداة من أدوات العربية طال الكلام عليها، وتفرّع استعمالها، وتعدّد إعرابها، واحتلّت العناية بها جزءاً من اهتمام علماء اللغة العربية وخصّص بعضهم دراسة مستقلة لها. فقد قال ابن الأنباريّ: ((وفي كيف كلام طويل وقد أفردنا فيه كتاباً))[١].

وقد بيّن هذا البحث استعمالات (كيف) في العربية، ومواقعها في الإعراب فتناول (كيف) في اللغة والاصطلاح، وبيّن اللغات التي وردت فيها. واختار الصحيح من ذلك، ثم عرض الى اسميتها، وفصّل القول في استعمالاتها، وهي كونها، استفهامية وشرطية، ثم تناول مواقعها في الإعراب، فعرض خلاف العلماء فيها ((أهي ظرف أم اسم)) وفصّل

(١) البيان في غريب اعراب القرآن - لابن الانباري ١/٦٨.

القول فيها ورجح ما رآه صواباً، وأظهر مواقعها الإعرابية ثم تحدث عن مسألة حذف الفعل بعدها والعطف بها.

أسألُ الله تعالى أن يحقّق النفع به، ويأخذ بأيدينا الى ما فيه الخير، إنه على كلّ شيء قدير، وبالإجابة جدير، فإنه نعم المولى ونعم النصير.

((كيف)) في اللغة والاصطلاح :

الكَيْفُ: القطْعُ. وقد كافَهُ يكيفُهُ، ومنه كيفَ الأديمَ تكييفاً إذا قَطَعَهُ[٢].

والكِيفةُ: القطعةُ منه[٣].

وقول المتكلمين: كَيَّفتهُ فتكيَّفَ قياسُ لا سماعَ فيه[٤].

وفي لسان العرب: أما قولهم: كيَّفَ الشيءَ فكلام مولد[٥].

و((كيف)) للسؤال عن الحال[٦]، نحو: (كيف أنت ؟) أي بأيّ حال أنت ؟

وقيل: تستعمل ((كيف)) للسؤال عن حال الشيء لاعن ذاته، كما أنّ (ما) للسؤال عن حقيقة الشيء، و(مَنْ) عن شخصيّاته مطلقاً[٧].

وفي الأصول لابن السّراج أن (كيف) تستعمل ((للسؤال عن حال ينتظِمُ جميع الأحوال، يقال: كيف أنت ؟ فنقول :صالحُ، وصحيحُ، وآكلُ، وشاربُ، ونائمُ، وجالس، وقاعد)) [٨].

---

(٢) ينظر مادة (كيف) في الصحاح للجوهري، والقاموس المحيط، ولسان العرب، وتاج العروس، وينظر : بصائر ذوي التمييز- للفيروز آبادي ٤/٤٠٤.

(٣) لسان العرب ، مادة (كيف).

(٤) القاموس المحيط ، مادة (كيف).

(٥) لسان العرب مادة (كيف)، وجاء في أعجب العجب للزمخشري ص٢١: ((أما اشتقاق الفعل من (كيف) نحو قولهم: هذا شيء لايكيفُ فكلام ليس بعربي وإنما هو مولّد)).

(٦) ينظر: المصادر المذكورة، والصاحبي- لابن فارس ص١٥٩.

(٧) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/٣٣٠، معترك الأقران - للسيوطي ٢/١٩٥، وحاشية يس العليمي ١/١٧٦.

(٨) الأصول - لابن السرّاج ٢/١٣٦، ومثل هذا في شرح المفصل - لابن يعيش ٤/١٠٩، وفي ارتشاق الضرب ٢/٥٥١، ومفتاح العلوم-للسكاكي ص١٥٠، وفي الإيضاح - للقزويني ١/١٣٦.

وإنما استُعملت ((كيف)) للسؤال عن الأحوال، لأنّ الأحوال أكثر من أن يحُاط بها، فجاءوا بكيف اسماً مبهماً يتضمَّن جميع الأحوال. فإذا قلت: (كيف محمدُ؟) فقد أغنى عن ذكر ذلك كلّه[٩].

اللغات التي وردت في ((كيف)) :

وقيل في ((كيف)) لغتان :

أحدهما : (كيف) بذكر فائه.

والثانية : (كي) بحذف فائه، كما يقال في سوف : (سو) وجعلوا منه قول الشاعر:

كي تَجْنَحون الى سلْمٍ وما ثُئِرَت قتلاكمُ، ولَظَى الهيجاء تضطرمُ[١٠].

وجعلوا منه قول الشاعر:

أو راعيانِ لبُعْرانٍ لَنا شَرَدَتْ كي لا يُحسّانِ من بُعرانِنا أثرا[١١].

قالوا : (كي) هنا بمعنى (كيف) استفهام، وقال قوم : أراد (كيف) وإنما حذف الفاء تخفيفاً، كما قالوا : (سو أفعلُ) والمراد (سوف) [١٢].

وأنكرَ بعضهم مجيء (كي) مخففاً من (كيف)، وحمل (كي) في البيت الثاني على أنها بمعنى اللام[١٣].

وجاء في الرّضي بخصوص (كي) في البيت الثاني : ((قال الأندلسيّ : إما أن يقال : هي لغة في (كيف)، أو يقال : حذف فاء (كيف) ضرورة)) [١٤].

---

(٩) ينظر: الأصول - لابن السرّاج ١٣٦/٢، وشرح المفصل - لابن يعيش ١٠٩/٤.

(١٠) ينظر: مغني اللبيب ١٨٢/١، ٢٠٤، وهمع الهوامع - للسيوطي ٣١٤/٣، وبصائر ذوي التمييز ٤٠٤/٤ والشاهد ورد في معجم شواهد العربية ٣٢٨/١.

(١١) شرح المفصل ١١٠/٤، شرح الكافية ١١٧/٢، خزانة الأدب للبغدادي ١٩٥/٣. وجاء في معاني القرآن للفراء : ٢١٧/٣ قوله: ((وقد سمعت بيتاً حذف الفاء فيه من (كيف) قال الشاعر:

من طالبين لبُعرانٍ لنا رَفَضَت كي لايحسّون من بعراننا أثرا

أراد كيف لايحسون)).

(١٢) شرح المفصل ١١٠/٤.

(١٣) خزانة الأدب ١٩٥/٣-١٩٦.

(١٤) شرح الكافية - للرضي ١١٧/٢.

والصحيح أنّ قولهم (كي) فيما ورد هو من قبيل ضرورة الشعر كما ذهب اليه الأندلسي في قوله الثاني والبغدادي حيث يقول: ((والظاهر أن هذا من قبيل ضرورة الشعر، إذ لو كانت (كي) موضوعة للإستفهام لوردت في النثر، ولدونت في كتب اللغة كسائر الألفاظ الموضوعة)) (١٥).

أما من حيث التذكير والتأنيث فيجوز استعمال (كيف) مذكراً ومؤنثاً.

قال اللحيانيّ : ((كيف مؤنثة وإن ذُكرت جاز)) (١٦).

اسمّية (كيف) :

(كيف) عند النحاة اسم مبهم غير متمكن. واستدلّوا على اسميته بدخول حرف الجر عليه، وبالإخبار بهِ وبمباشرته الفعل.

جاء في مغنيّ اللبيب : ((وهو- أي كيف- اسم لدخول الجار عليه بلا تأويل في قولهم : على كيف تبيع الأحمرين، ولإبدال الاسم الصريح منه، نحو: كيف أنت ؟ أصحيح أم سقيم ؟ وللإخبار به مع مباشرته الفعل في نحو : كيف كنت ؟ فبالإخبار به انتفت. الحرفيّةوبمباشرته الفعل انتفت الفعلية)) (١٧).

وأنكر بعض المُحدثين اسميّة (كيف) وعدّها وبقية أسماء الاستفهام حروفا لا صلةَ لها بالأسماء، لأنّ تعريفات الاسم التي وضعها النحاة لا تنطبق على هذه الأدوات(١٨).

ويقول : ((ولو عُدنا للكلمة (أين) مثلاً، وكذلك جميع أخواتها، فإنها ستكون أدوات استفهام ولا صلة لها بالأسماء، ولكلّ واحدة منها مدلولها الخاص، كما هو شأن الحروف كلّها حين تدخل على الجمل فـ(أين) هذه أداة يستفهم بها عن المكان، و(كيف) أداة يستفهم بها عن الحال وهكذا بقية الأدوات)) (١٩).

---

(١٥) خزانة الأدب ١٩٦/٣، وينظر: اساليب الطالب عند النحويين والباغيين- د. قيس الأوسي ص٣٩٧.

(١٦) ينظر: مادة (كيف) في القاموس المحيط ولسان العرب.

(١٧) مغني اللبيب .

(١٨) الصيغة الأستفهامية - لصالح الظالمي- بحث منشور في مجلة كلية الفقه - العدد الثالث ص٢٧٨.

(١٩) المصدر نفسه ص٢٧٩.

وعنده أن (كيف) وبقية أخواتها إذا كانت تتصدر الجملة الفعلية أو الاسمية فجميعها أدوات -أي حروف- لا محلّ من الإعراب لأنها لا تختلف عن (هل) والهمزة[٢٠].

ولست أدري أين الحرفية في نحو قولنا : كيف زيد؟ وكيف لا تختلف (كيف) وبقية أخواتها عن (هل والهمزة) في نحو : (كيف خالد ؟)، وفي نحو : (هل خالد) و (أخالد). وهل المعنى في المثالين الأولين والمثالين الأخيرين واحد ؟.

هناك فرق كبير في المعنى بينهما لا يخفى على أيّ دارس.

ففي قولنا : (كيف خالدُ ؟)وقولنا : (كيف وصل خالدُ؟) أفادت (كيف) في المثالين كلاماً ولها معنى. أما في قولنا : (هل زيدُ) و(أزيدُ) فلم (تفد الهمزة وهل) مع زيد كلاماً. فتعين بذلك أنّ (كيف) ليست ك(هل والهمزة) وإنما هي شيء آخر. لأنها أفادت مع كلمة واحدة. والهمزة وهل لم يفيدا مع كلمة واحدة.

و(كيف) عند النحاة اسم، وقد استدلوا على اسميتها، فقال الزمخشري فيها. ((إما أن تكون اسماً أو فعلاً، أو حرفاً، لا جائز أن تكون حرفاً، لأن الحرف لا يفيد كلاماً مع غيره في غير النداء، نحو (يا زيدُ) وهذه تفيد كقولك (كيف زيدُ؟)، ولا جائز أن تكون فعلاً لأنّ الفعل لا يلي الفعل من غير فصل وهذه تليه فتعّين أن تكون اسماً))[٢١].

وقال ابن الأنباري مستدلاً أيضا على اسمية (كيف) : ((وفي الدلالة على اسميتها وجهان : **أحدهما** : ما حكي عن العرب أنّهم قالوا : على كيف تبيع الأحمرين ؟ فأدخلوا عليها حرف الجرّ فدل على أنها اسمّ.

والثاني : وهو أوجه الوجهين، وهو أن نقول : لا تخلو (كيف) إما أن تكون اسماً، أو فعلاً أو حرفاً. بطل أن يقال : حرفُ لأنها تفيد مع كلمة واحدة، والحرف لا يفيد مع كلمة واحدة، وإنما وقعت به الفائدة في النداء، نحو (يا زيدُ) مع كلمة واحدة باعتبار الجملة المقدرة لا باعتبار الحرف مع كلمة واحدة، وبطل أيضاً أن تكون فعلاً، لأنها لا تخلو إما أن تكون فعلاً ماضياً أو مضارعاً أو أمراً. بطل أن تكون فعلاً ماضياً، لأنّ الماضي لا يخلو إما أن يكون على (فَعَلَ) كَضَرَبَ وذَهَبَ، أو على (فَعُلَ) كَشَرُفَ وَظَرُفَ، أو على (فَعِلَ) كَسِمعَ وعَلِمَ، و(كيف) على وزن (فَعْل).

---

(٢٠) المصدر نفسه ص٢٨١.

(٢١) اعجب العجب في شرح لامية العرب – للزمخشري ص٢١.

وبطل أن تكون فعلاً مضارعاً، لأنّ الفعل المضارع ما في أوله إحدى الزوائد الأربع[٢٢] و(كيف) ليس في أولها إحدى الزوائد الأربع، وبطل أن تكون أمراً، لأنّ معناها الاستفهام والاستفهام غير الأمر، واذا بطل أن تكون فعلاً أو حرفاً تعين أن تكون اسماً))[٢٣].

وهذا الذي نراه صحيحاً. فكيف إذن اسم، وهو مبني على الفتح، وبني لمشابهته الحرف ولتضمنه معنى همزه الاستفهام. وإنما حرّك آخره للتخلص من التقاء الساكنين، وهما(الياء والفاء)، وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء، أي استثقالاً للكسرة بعد الياء[٢٤] والعرب يجيزون الخفة لما كثُر استعماله

استعمالات ((كيف))

تستعمل ((كيف)) على وجهين :

أحدهما : وهو الغالب – أن تكون استفهاماً.

والثاني : أن تكون شرطاً.

أولاً – ((كيف)) الاستفهامية :

تكون (كيف) استفهامية، وهي لتعميم الأحوال[٢٥]. ويستفهم بها -كما ذكرنا- عن حال الشيء لاعن ذاته.

وقال الراغب الأصفهاني: ((وإنما يُسألُ بها عمّا يصحّ أن يقال فيه شبيه وغير شبيه، كالأبيض والأسود والصحيح والسقيم، ولهذا لا يصحّ أن يقال في الله عزّ وجلّ [كيف]))[٢٦].

---

(٢٢) يعني (الهمزة والنون، والياء، والتاء).

(٢٣) البيان في غريب اعراب القرآن – لابن الأنباري ٦٨/١.

(٢٤) ينظر: شرح المفصل ١٠٩/٤، وبصائر ذوي التمييز ٤٠١/٤، والتهذيب للأزهري ٣٩٢/١٠ مادة كيف، وكذلك في الصحاح وتاج العروس، والهمع ٢١٦/٣، وحاشية يس العليمي ١٧٦/١.

(٢٥) ينظر: الأصول في النحو ١٣٦/٢، وشرح المفصل ١٠٩/٤، ومفتاح العلوم – للسكاكي ص١٥٠.

(٢٦) المفردات ص٤٤٤.

والاستفهام يكون مع (كيف) على أوجه[٢٧].

أحدهما : أن يكون حقيقياً، وهذا كثير، نحو (كيف زيد ؟) فهو سؤال عن الحال.

ثانيهما : أن تكون حالاً لا سؤال معه، نحو: لأكرمنّك كيف أنت. أي على أيّ حال كنت.

وقد تخرج (كيف) عن الاستفهام الحقيقي الى أغراض أخرى[٢٨]، منها :

١- التعجب : نحو قوله تعالى ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ -البقرة-٢٨، وقوله تعالى ﴿انظر كيف ضربوا لك الأمثال﴾ -الإسراء-٤٨، والفرقان-٩-. وفي معاني القرآن للفراء ((للتعجب والتوبيخ)) [٢٩].

٢- النفي : نحو قوله تعالى ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم﴾ -آل عمران-٨٦. والمعنى : لا يهدي الله[٣٠]، وقوله تعالى ﴿كيف يكون للمشركين عهد من الله ورسوله﴾ -التوبة-٧. أي لا يكون لهم عهد.

وكقول الشاعر :

كيف نومي على الفراش ولمّا يشمل القوم غارة شعواء

أي (لا نوم لي).

٣- التوبيخ : كقوله تعالى ﴿وكيف تكفرون وأنتم تُتلى عليكم آيات الله﴾ - آل عمران - ١٠١.

٤- التحذير : نحو قوله تعالى ﴿فانظروا كيف كان عاقبة مكرهم﴾ - النمل-٥١، وقوله تعالى ﴿فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ - آل عمران -١٣٧.

٥- التنبيه والاعتبار : نحو قوله تعالى ﴿انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض﴾ -الإسراء-٢١.

٦- التأكيد وتحقيق ما قبلها : كقوله تعالى ﴿وانظروا الى العظام كيف ننشرها﴾ -البقرة-٢٥٩. وقوله تعالى ﴿فكيف إذا جئنا من كلّ أمة بشهيد﴾ -النساء-٢٤١. ((فإنه توكيد لما تقدّم،

---

(٢٧) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣٣٠/٤.

(٢٨) ينظر بعض هذه المعاني في : البرهان في علوم القرآن ٣٣١/٤-٣٣٢.

(٢٩) معاني النحو - للفرّاء ٢٣/١.

(٣٠) ينظر: تفسير القرطبي ١٧٩/٣.

وتحقيق لما بعده، على تأويل : إن الله لا يظلم الناس شيئاً في الدنيا فكيف في الآخرة))[٣١] وقد يكون هذا توبيخاً وتقريعاً[٣٢].

٧- التعظيم والتهويل : ومنه قوله تعالى ﴿فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه﴾ - آل عمران- ٢٥.

٨- النهي : نحو قوله تعالى ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض﴾ -النساء-٢١، أي لا تأخذونه. وقد يكون هذا تنفيراً[٣٣].

٩- الاستبعاد : نحو قوله تعالى ﴿كيف يكون للمشركين عهد﴾ -التوبة-٧، وقوله تعالى ﴿كيف تصبر على ما لم تحط به خُبرا﴾ -الكهف-٦٨ أي: ((إن صبرك على ما لا خيرَ لك به مستبعد)) [٣٤].

١٠- التهكم : كقوله تعالى ﴿كيف نكلّم مَن كان في المهد صبيا﴾ -مريم-٢٩.

١١- التذكير : كقوله تعالى﴿فكيف كان عذابي ونذر﴾ -القمر-١٦، جاء في البحر المحيط : وهذا ((تهويل لما حلّ بقوم نوح من العذاب وإعظام له، والاستفهام هاهنا لا يراد به حقيقته، بل المعنوه على التذكير بما حلّ بهم)) [٣٥].

ومنه قوله تعالى ﴿فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيبا﴾ - المزمل - ١٧.

ثانياً - ((كيف)) الشرطية :

في جواز الجزاء : بـ(كيف) خلاف. قال سيبويه: ((وسألت الخليل عن قوله : كيف تَصْنَعْ أصْنَعْ. فقال : هي مستكرهة وليست من حروف الجزاء، لأنّ معناها على أيِّ حالٍ تكن أكن)) [٣٦].

---

(٣١) البرهان في علوم القرآن ٤/٤٢٢، والصاحبي ص١٦٠.

(٣٢) البحر المحيط - لأبي حيّان ٣/٢٥٢.

(٣٣) معاني النحو - د. فاضل السامرائي ٤/٦٣٣.

(٣٤) البحر المحيط ٦/١٤٨.

(٣٥) البحر المحيط ٨/١٧٨.

(٣٦) سيبويه ٣/٦٠.

وذهب الكوفيون وقطرب من البصريين الى أنّ (كيف) يجازى بها، كما يجازى بـ(متى ما) و(أينما) وما أشبههما من كلمات المجازاة.

وذهب البصريون الى أنّه لا يجوز أن يجازى بها[٣٧]، فلا يصحّ أن يقال: (كيف تجلسْ أجلسْ).

وإنما لم يجز المجازاة بها عند البصريين لضعفها ونقصها عن تصرّف أخواتها بكونها اسماً ولا يخبر عنها، فلا يقال : (كيف في الدار؟) كما يقال : (مَنْ في الدار؟) على الابتداء والخبر، ولا يعود اليها ضمير، فلا يقال : (كيف ضربته؟) والهاء تعود الى (كيف). ولأنّ جوابها لا يكون إلا نكرة، لأنها سؤال عن الحال والحال لا يكون إلا نكرة. أما سائر أخواتها فتارة تجاب بالمعرفة، وتارة تجاب بالنكرة. فلما نقص تصرُفها عن تصرف أخواتها ضعفت عن تصريفها في مواضع نظائرها من المجازاة[٣٨].

وقال بعضهم يجوز المجازاة بها عند اقترانها بـ(ما) نحو : (كيفما تَفْعَلْ أفْعَلْ) [٣٩].

وقال آخرون : تكون شرطاً فَتَقْتَضي فعلَيْنِ متفقي اللفظ والمعنى غير مجزومين، نحو : (كيف تجلسُ أجلسُ) ولا يجوز (كيف تجلسْ أجلس) بالجزم، ولا كيف تجلسُ أذهبُ باتفاق[٤٠].

ولا يجوز (((كيف تصلّي أُصلّي) على أن المراد بالصلاة أولاً الدعاء وثانياً العبادة المخصوصة أو عكسه، لأنه وإن اتّحدَ اللفظ قد اختلف المعنى)) [٤١].

وأرى أنها تستعمل للشرط، ولا تلزمها (ما) لكن استعمالها في الشرط قليل، (والجزم بها غير مسموع)[٤٢].

---

(٣٧) ينظر : الإنصاف في مسائل الخلاف ٦٤٣/٢ وما بعدها، ومغني اللبيب ٢٥/١، شرح الكافية – للرضي ١٢٧/٢، وارتشاف الغرب – لابي حيان ٥٥١/٢، الأشموني مع حاشية الصبان ١٤/٤.

(٣٨) ينظر : الإنصاف ٦٤٤/٢، شرح المفصل ١١٠/٤، الحلل في اصلاح الخلل – البطليوسي ص٢٧٤ وما بعدها.

(٣٩) مغنى اللبيب ٢٥/١، الأشموني (مع الصبان) ١٤/٤، وبصائر ذوي التمييز ٤٠٣/٤.

(٤٠) المصادر نفسها، ومادة (كيف) في القاموس المحيط وتاج العروس.

(٤١) حاشية الأمير على مغني اللبيب ١٧٣/١.

(٤٢) روح المعاني – للألوسي ١٩٥/١.

جاء في شرح الكافية للرضيّ : ((... وقال الخليل مخرجها مخرج المجازاة، يعني في قولهم : كيف تكونُ أكونُ، لأنّ فيه معنى العموم الذي يعتبر في كلمات الشرط، إلاّ أنّه لم يسمع الجزم بها في السعة)) [٤٣].

ومن ورودها للشرط، قوله تعالى ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾ -آل عمران - ٦.

قال أبو حيّان : ((وكيف هنا للجزاء، ولكنها لا تجزم، ومفعول (شاء) محذوف لفهم المعنى... وكيف منصوب بيشاء، والمعنى: أي حالٍ شاء أن يصوركم صوركم ونصبه على الحال، وحذف فعل الجزاء لدلاله ما قبله عليه، نحو قولهم: أنت ظالم إن فعلت[٤٤].

وقوله تعالى ﴿بل يداه مبسوطتان يُنفِقُ كيف يشاء﴾ -المائدة-٦٤.

فـ(كيف) هنا ((في معنى الشرط، كما نقول: كيف تكونُ أكونُ. وجواب (كيف) محذوف يدل عليه (ينفق) المتقدم، كما يدل في قولك : (أقومُ إنْ قام زيدٌ) على جواب الشرط والتقدير : ينفق كيف يشاء إن ينفق ينفق...)) [٤٥].

وقوله تعالى ﴿اللهُ الذي يُرسلُ الرياحَ فتثيرُ سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء﴾ -الروم-٤٨.

كيف شرطية والجواب محذوف لدلالة ما قبلها، كما في الآيات المتقدمة[٤٦].

وفي هذا إشكال على قول مَنْ قال يجب مماثلة جوابها لشرطها ((فإمّا أن يمنع كونها فيما ذُكِرَ شرطية، أو يقيّد إطلاقهم بما إذا كان شرطها غير المشيئة والإرادة)) [٤٧].

وممّا تقدّم يثبت لنا أن (كيف) تستعمل للشرط وتكون غير جازمة، ولا يشترط أن يكون شرطها وجوابها مُتفِقَيْن في اللفظ والمعنى، وقد ((جاءت محذوفة الجواب - كما في

---

(٤٣) شرح الرضيّ ١١١/٢.

(٤٤) البحر المحيط ٣٨٠/٢، والنهر الماد ٢٩٥/١.

(٤٥) البحر المحيط ٥٢٤/٣-٥٢٥.

(٤٦) البحر المحيط ٥٢٥/٣، ومغني اللبيب ٢٥/١، والبرهان ٣٣٢/٤-٣٣٣، والإتقان في علوم القرآن ٣٥٩/١-٣٦٠.

(٤٧) حاشية الصبّان ١٤/٤.

الآيات المذكورة آنفاً - وشرطها مضارع على خلاف أدوات الشرط الجازمة فلا يحذف جوابها إلاّ إذا كان شرطها ماضياً لفظاً ومعنىً)) [٤٨].

مواقع ((كيف)) في الإعراب :

في إعراب (كيف) خلاف. فمنهم مَن يرى أنّها ظرف، ومنهم مَن يرى أنها اسم غير ظرف، ومن المحدثين من يرى أنها حرف يستفهم به ولا محلّ له من الإعراب. وفيما يأتي بيان ومناقشة لهذه الآراء :

١- ((كيف)) أهي ظرف أم اسم غير ظرف ؟

اختلف النحاة في ذلك فقال سيبويه : ((وكيف على أيّ حال)) [٤٩].

وفسّرَ النحاة ذلك بأنها تكون دائما ظرفا عند سيبويه[٥٠].

وذهب السيرافيّ والأخفش الى أنها اسم غير ظرف، وبنوا على هذا الخلاف أموراً :

أحدها : أنّ موضعها عند سيبويه نصبٌ دائماً، وعند السيرافي والأخفش رفعٌ مع المبتدأ نصبٌ مع غيره.

الثاني : أنّ تقديرها عند سيبويه : (في أيّ حال) أو (على أيّ حالٍ). وعندهما تقديرها: في (كيف زيدٌ؟) أصحيحٌ أم سقيمٌ ؟ ونحوه، وفي نحو : (كيف جاء زيدٌ ؟) أراكبا جاء زيدٌ ؟ ونحوه[٥١].

الثالث : ان الجواب المطابق عند سيبويه: (على خيرٍ) ونحوه وعندهما صحيح أو سقيم ونحوه.

ويبدو لي أنّ (كيف) عند سيبويه ليست دائماً في محل نصب على الظرفية، بل تكون في محل رفع أيضاً وتعرب خبراً. لأنّ سيبويه لا يقصد بقوله: ((وكيف على أيّ

---

(٤٨) دراسات لاسلوب القرآن الكريم ٤٢٩/١.

(٤٩) سيبويه ٢٣٣/٤.

(٥٠) ينظر: مغني اللبيب ٢٠٦/١، وشرح التصريح ٣٨٢/١، وهمع الهوامع ٢١٦/٣.

(٥١) ينظر: المصادر نفسها، وبصائر ذوي التميز ٤٠٢/٤. وجاء في الرضي ((كون (كيف) ظرفاً مذهب الأخفش وعند سيبويه هو اسم)) شرح الكافية ١١٧/٢.

حال)) الظرفية الاصطلاحية النحويّة التي تكون دائما في محل نصب على أنه (مفعول فيه). بل يقصد أنّ معناه في ظرفية مجازية لا حقيقية، لأنه في معنى (على أيّ حال).

فإذا دخل (كيف) على الأفعال يكون في محل نصب على أنه (مفعول فيه) عنده، وإذا دخل على الاسم في نحو (كيف زيد ؟) فـ(كيف) يكون في محل رفع على أنه خبر، وهو لا يعد وأن يكون ظرفاً. والظرف يقع خبراً باتفاق.

جاء في حاشية الخضريّ : (أما قول سيبويه إنها ظرف فأولـهُ المصنِّفُ بأنه ليس معناه أنها في محل نصب دائماً على الظرفية المجازية كما تُوّهم، بل إنها في تأويل ما يسمى ظرفا وهو الجار والمجرور لأنها تفسّر بقولك : على أي حالٍ لكونها سؤالاً عن الأحوال -١هـ. واستحسنه في المغني[٥٢] وأيده وحينئذ تكون في محل رفع عند سيبويه أيضاً، ويكون تفسيرها المطابق للفظها في: (كيف أنت ؟) أصحيح أنت، وفي: (كيف جاء زيد ؟) أراكبا جاء زيد مثلاً. وحق الجواب صحيح أو سقيم، وراكبا أو ماشيا، ويكون تفسيرها بقولهم: (على أيّ حال) أو (في أيّ حال)، وجوابها بنحو: (على خير) ليس بالنظر للفظها على قول سيبويه كما تُوهم لما علمت من رجوعه الى الأول. بل هو تفسير لمعناها قولاً واحداً. إذ هي سؤال عن الأحوال العامة)) [٥٣].

أما المبرّد فقد نصّ عند حديثه عن (حيث) على أنّ (كيف) ظرف، فقال: (ومَن فَتَحَ (حيث) فللياء التي قبل آخره، وأنه ظرف بمنزلة أين وكيف)) [٥٤].

وذهب عبد القاهر الجرجاني الى أن (كيف) اسم مفرد عارٍ من الظرفية وإضمار الفعل، فقال: ((وأما (كيف) فليس يتعلق بفعل، وإنما هو اسم قد اشتمل على الأحوال، كما أنّ (ما) في قولك: (ما عندك ؟) اسم قد اشتمل على الأشياء كلها بمنزلة : أيّ شيء عندك؟ وكذا (مَنْ) قد تضمّنَ جميع ما يعقل واشتمل عليه. فإذا قلت : (كيف عمرو ؟) فكأنك قلت: أسقيمٌ عمرو أم صحيح ؟ إلاّ أنّك أتيت ب(كيف) للعموم كما قّدم قبلٌ، فكما أن (سقيم) اسم غير ظرف، كذلك (كيف) لا يكون ظرفاً. فإن قلت : فإنّه بمعنى قولك : على أيّ حال زيدٌ؟. وفي أيّ حال عمرو ؟.

---

(٥٢) ينظر المغني ٢/٢٠٦.

(٥٣) حاشية الخضريّ ١/١٠٤-١٠٥.

(٥٤) المقتضب - للمبرد ٣/١٧٨.

فالجواب أنّ هذا يستفاد أيضاً من قولك: أسقيمٌ زيدٌ أم صحيح ؟ ألا ترى أنك تقول: في أيّ هاتين الحالتين هو؟.

فإن كان ذلك يوجب أن تكون (كيف) ظرفا حتى يقال : إنّه في موضع نصب كـ(أين) فينبغي أن يجب مثله في قولك : أسقيم زيدٌ أم صحيح ؟ فقد علمت أنّ الأمر ليس على ما زعمت، وأنّ الاعتبار بالتفصيل، وهو أنّه لماّ جاز أن نقول : أفي الدار أم في المسجد؟ فتُدْخِلَ حرف الجر على ما هو تفصيل له، علمت أنّ (أين) في قولك : أين زيد؟ ظرف منصوب ولذلك دخله الجار، فقلت : من أين أنت ؟ كما نقول : أمن البصرةِ أنت أم من الكوفة ؟.

ولمّا لم يجز أن نقول : (أفي سقيمٍ زيدُ أم في صحيحٍ ؟) علمنا أن (كيف) الذي هو عبارة عنه ومترجَمُ له، مفرد عارٍ من الظرفية وإضمار الفعل الذي هو (استقرّ) فقوله :

فقلتُ لهم : لا تَعْذلوني وانظروا الى النازع المقصور كيف يكونُ ؟

بمنزلة قولك: ((أسقيماً يكون أم صحيحاً ؟ في كونه اسماً مفردا عاريا من تقدير الفعل. وقد يستدل على مخالفة (كيف) لـ (أين) فيما ذكرنا، بأنه لم يجز أن يقال: (في كيف أو على كيف) فيدخل عليه الجار دلّ على كونه غير ظرف، كما أنّه لمّا جاز أن يقال: (من أين ؟) دلّ على أنه ظرف وهذا تأنيس وتقريب)) [٥٥].

والى مثل هذا ذهب ابن مالك، حيث نُقل عنه قوله: ((لم يَقُلْ أحدٌ : إنّ (كيف) ظرف، إذ ليست زمانا ولا مكانا، ولكنّها لمّا كانت تفسّر بقولك : على أيّ حالٍ، لكونها سؤالا عن الأحوال العامة سُميَّت ظرفاً، لأنها في تأويل الجار والمجرور، واسم الظرف يطلق عليه مجازاً)) [٥٦].

واستحسن هذا القول ابن هشام الأنصاريّ، فقال : ((ويؤيده الإجماع على أنّه يقال في البدل : كيف أنت؟ أصحيحٌ أم سقيمٌ بالرفع ولا يبدل المرفوع من المنصوب)) [٥٧].

ويرى ابن يعقوب المغربي من البلاغيين أن (كيف) اسم وليست ظرفاً، وأنها تعرب بحسب العوامل، قال : ((ويسأل : بـ(كيف) عن الحال، فيقال : كيف وجدت زيداً ؟

---

(٥٥) المقتصد في شرح الإيضاح – لعبد القاهر الجرجانيّ ٢٢٦/١-٢٢٧.

(٥٦) مغني اللبيب ٢٠٦/١، وبصائر ذوي التمييز ٤٠٣/٤.

(٥٧) مغني اللبيب ٢٠٦/١، وينظر : شرح المفصل ١٠٩/٤.

أيْ على أيّ حال وجدته ؟ فيقال في الجواب (صحيحاً) أو (سقيماً) وليست ظرفا، ولو كان يقال في تفسيرها : في أي حال وجدته ؟ لأنه تفسير معنوي كما يقال في تفسير الحال في قولنا : جاء زيد راكبا أي جاء في حال الركوب، وإنما هي بحسب العوامل، ففي المثال السابق تكون حالاً، أو مفعولاً، وفي قولنا: (كيف زيدٌ ؟) تكون خبراً)) (٥٨).

ونحن نذهب مع القول الذي يرى أن (كيف) اسم وليست ظرفاً، وأنها تعرب بحسب موقعها من الجملة، لأنها ((ليست في مفهوم الظرفية لازماناً ولا مكاناً، وإنما دلالتها على الزمان والمكان دلالة التزامية، لأنه يلزم من وجود الحال أو السؤال عنه وجود مكان وزمان، والمعتبر في الدلالة هو الدلالة التطابقية، ولذلك وهم مَن جعلها ظرفاً، واعتبر هذه من خواص كيف)) (٥٩).

فقد وردت (كيف) في القرآن الكريم في (٨٣) ثلاثة وثمانين موضعاً، كان الغالبُ في نصبها على الحال ماعدا (٦) ست آيات ذكر العكبري أنها محتملة النصب على الحال أو الظرف(٦٠).

وذلك في :

١- قوله تعالى ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾ - آل عمران - ٦-.

قال : ((كيف في موضع نصب بيشاء، وهو حال. والمفعول محذوف تقديره : يشاء تصويركم. وقيل (كيف) ظرف ليشاء. وموضع الجملة حال. تقديره يصوركم على مشيئته، أي مريداً. فعلى هذا يكون حالاً من ضمير اسم الله، ويجوز أن تكونَ حالاً من الكاف، والميم. أي: يصوركم منقلبين على مشيئته))(٦١).

٢- وقوله تعالى ﴿فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه﴾ - آل عمران - ٢٥ -.

---

(٥٨) مواهب المفتاح - شروح التلخيص ٢/٢٨٦-٢٨٧.

(٥٩) الظروف الزمانية في القرآن الكريم - بشير محمد زقلوم، ص ٢٠٧.

(٦٠) ذكر صاحب كتاب (الظروف الزمانية في القرآن الكريم ص ٢٠٧) ان العكبري ذكر ان (كيف) وردت في سبع آيات محتملة النصب على الحال. والصواب ما أثبتناه.

(٦١) املاء ما منّ به الرحمن - للعكبري ١/١٢٣.

قال العكبري : (((كيف) في موضع نصب على الحال والعامل فيه محذوف تقديره: كيف يصنعون ؟ أو كيف يكونون ؟. وقيل: (كيف) ظرف لهذا المحذوف)) [٦٢].

٣- وقوله تعالى ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم﴾ -آل عمران-٨٦-.

قال العكبري : (((كيف يهدي الله) حال أو ظرف والعامل فيه يهدي)) [٦٣].

٤- وقوله تعالى ﴿انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض﴾ -الإسراء- ٢١-.

قال العكبري : (((كيف) منصوب بفضلنا على الحال أو على الظرف)) [٦٤].

وذكر ابن الأنباري إعراب (كيف) ظرفاً في أية واحدة، واحتمال إعرابها ظرفاً في آية أخرى، وهما:

١- قوله تعالى ﴿وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا﴾ -الكهف-٦٨-.

قال : (((كيف) في موضع نصب على الظرف والعامل فيه تصبر)) [٦٥].

٢- وقوله تعالى ﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم﴾ -غافر-٢١-.

قال ابن الأنباري: ((و(كيف) في موضع نصب لأنها خبر (كان)، وعاقبة مرفوع لأنه اسم (كان)... ويجوز أن يكون (كان) التامة فلا تفتقر الى خبر. فيكون (كيف) ظرفاً ملغى لا ضميرَ فيه)) [٦٦].

٢- إعرابها خبراً للمبتدأ ؟

تعرب (كيف) -كما ذكرنا- بحسب موقعها من الجملة. أي بحسب الوظيفة النحوية التي تؤديها. والضابط العام في إعرابها، هو أن ننظر في الجواب الى اللفظة التي تحلّ محل الاستفهام. فما تستحقه هذه اللفظة من الإعراب تستحقه (كيف).

---

(٦٢) المصدر نفسه ١/١٣٠.
(٦٣) املاء ما منّ به الرحمن ١/١٤٣.
(٦٤) المصدر نفسه ٢/٩٠.
(٦٥) البيان في غريب اعراب القرآن ٢/١٤٣.
(٦٦) المصدر نفسه ٢/٣٣٠.

وقد أشار العكبري الى كيفية إعراب (كيف) عند إعرابها في قوله تعالى ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض﴾ - النساء -٢١ -.

فقال: (((كيف) في موضع نصب على الحال والتقدير: أتأخذونه جائرين ؟ وهذا يتبَيّنُ لك بجواب (كيف). ألا ترى أنك إذا قلت: كيف أخذت مالَ زيدٍ ؟

كان الجواب حالاً، تقديره: أخذته ظالماً أو عادلاً، وأبدا يكون موضع (كيف) مثل موضع جوابها))[٦٧].

(فكيف) تعرب خبراً للمبتدأ، أو لما أصله مبتدأ إذا كان ما بعدها محتاجاً اليها بكونه جزاءاً أساسياً لا يستغنى عنه.

جاء في شرح الرضيّ للكافية : ((وإن جاء بعد (كيف) ما لا يستغنى به، نحو (كيف زيدٌ ؟) فهو في محل الرفع على أنه خبر المبتدأ. فتقول في جوابه: صحيحُ أم سقيمٌ، وفي البدل منه: أصحيح أو سقيم ؟ وإن دخلت نواسخ الابتداء على غير المستقبل الذي بعد (كيف)، نحو (كيف أصبحت ؟) و(كيف تَعْلَمَ زيداً ؟) (فكيف) منصوب المحل خبراً ثانياً لمطلوبي ذلك الناسخ)) [٦٨].

وقد وقعت (كيف) خبراً في القرآن الكريم في مواضع عدة، منها :

١- قوله تعالى ﴿فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم﴾ - محمد - ٢٧ -.

فـ(كيف) في هذه الآية الكريمة في موضع رفع لأنها خبر مبتدأ محذوف وتقديره: كيف حالهم. فحذف المبتدأ للعلم به[٦٩].

٢- وقوله تعالى ﴿فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه﴾ - البقرة - ٢٥ -.

فقد جوزوا إعراب (كيف) في هذه الآية الكريمة خبراً لمبتدأ محذوف التقدير: كيف حالهم[٧٠].

---

(٦٧) المصدر نفسه ١٧٣/١.

(٦٨) شرح الكافية ١١٧/٢. ((وقوله خبراً ثانيا يصف على (كيف) في المثال الثاني فقط). وينظر: مغني اللبيب ٢٠٥/١، والهمع ٢١٤/٣.

(٦٩) ينظر: البيان في غريب القرآن ٣٧٦/٢، والنهر الماد ٩٦٣/٣.

(٧٠) روح المعاني - للآلوسي ٩٨/٢٠.

٣- ومنه قوله تعالى ﴿فانظر كيف كان عاقبة المكذبين﴾ - الزخرف - ٢٥ - .

تحتمل أن تكون (كيف) في محل رفع خبراً للمبتدأ على جعل (كان) زائدة، وتحمل أن تكون في موضع نصب حالاً على جعل (كان) تامة، وتحتمل أن تكون في موضع نصب خبراً لـ(كان) على جعل (كان) ناقصة[٧١].

٤- وقوله تعالى ﴿فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾ -الأعراف - ١٠٣ -.

قال العكبري: (((كيف) في موضع نصب خبر ل(كان) وعاقبة اسمها)) [٧٢].

٥- ومن ورودها خبراً في الشعر قول مهلهل بن أبي ربيعة[٧٣] :

فلو نُشِرَ المقابرُ على كليبٍ فتخبرُ بالذنائب أيُّ زيرِ
بيوم الشَّعْثَمَيْنِ لقرَّ عينـاً وكيف لقاءُ مَن تحت القبورِ.

فـ(كيف) هنا في موضع رفع على أنه خبر المبتدأ (لقاء).

هذا الأمر الذي ذكره النحاة في إعراب (كيف) في مثل هذه المواضع المذكورة يجيءُ مَنْ يرفضه من الباحثين المحدثين، وهو الأستاذ صالح الظالمي في بحثه (الصيغة الاستفهامية) ويرى أن (كيف) وبقية أدوات الاستفهام حروف كـ (هل والهمزة) ولا يمكن إعرابها خبراً في مثل هذه المثل المذكورة آنفاً، لعدم توفر مقومات الخبرية فيها، لأن الصيغ الاستفهامية من الصيغ الإنشائية، وأنها كلام لا يحتمل صدقاً ولا كذبا، وأنها خالية من الإسناد والنسبة. أما جملة المبتدأ فجملة خبرية تحمل الصدق والكذب[٧٤].

ولذلك يجب أن تعرب عنده أدوات الاستفهام التي يأتي بعدها الاسم المنفرد حروفاً وتعرب الأسماء أسماءً مرفوعة مستفهماً عنها.

ففي قولنا: (كيف زيدٌ ؟) يكون إعراب هذه الجملة عنده كالآتي:

(كيف) أداة استفهام. و(زيدٌ) اسم مرفوع مستفهم عنه.

---

(٧١) يراجع كتاب (دراسات لاسلوب القرآن الكريم - لعبد الخالق عظيمة ٤١٩/١-٤٢٠) حول المواضيع التي تحتمل فيها(كيف) هذه الأوجه الثلاثة في القرآن الكريم.

(٧٢) املاء ما منّ به الرحمن ٢٩/٢، وينظر البحر المحيط ١٥٩/٥-١٦٠.

(٧٣) الكامل- للمبرد ٣٦٠/١- مؤسسة المعارف - بيروت.

(٧٤) ينظر : الصيغة الإستفهامية - مجلة كلية الفقه ص٢٧٠.

يقول في بحثه : ((إعراب الصورة الأولى[٧٥] (أين أخوك) وما شابهها سيكون شبيها بإعراب المنادى المؤلف من أداة نداء واسم مبنيّ على الضمّ أو اسم منصوب، فنقول : (أين) أداة استفهام و(أخوك) اسم مرفوع مستفهم عنه وتكون القاعدة في مثل هذه الأمثلة : أن كلّ اسم منفرد يقع بعد أداة الاستفهام يكون مرفوعاً، فالأمثلة التي ذكرناها (مَنْ هذا ؟) و(كيف حالُك ؟) وغيرها كلها لا تختلف عن (أين أخوك ؟)، مادامت (أين) لا يمكن إعرابها خبراً لعدم توفر مقومات الخبرية فيها، كما مرّ، وأنها ليست باسم بل هي أداة))[٧٦].

والذي أراه أنّ الباحث قد جانب الصواب في ذلك، فهو لم يفرّق بين معنى الخبر الذي هو أسلوب من أساليب الكلام، وهو ما يحتمل الصدق والكذب، وبين خبر المبتدأ، وهو ما تحصل به الفائدة مع المبتدأ غير الوصف[٧٧].

فقولنا (أخي زيدٌ) خبر، وقولنا (أقبل زيدٌ) خبر، وقولنا : (ما شاهدت زيداً) خبر، لأنّ الكلام في المثل الثلاثة يحتمل الصدق والكذب. لكننا لا نعرب (زيداً) في المثل الثلاثة خبرا إلاّ في المثال الأول، لأنه تمّت به الفائدة مع المبتدأ.

صحيح أن جملة (أخي زيد) جملة خبريّة من حيث الأسلوب، وأنها متكونة من المبتدأ والخبر، وأنها محتملة الصدق والكذب. وأن جملة (كيف زيد ؟) إنشائية، لأنها لا تحتمل الصدق والكذب.

لكن ما المانع من إعراب (كيف) خبراً في قولنا (كيف زيد ؟) مادام الضابط في الخبر حصول الفائدة مع المبتدأ ؟ ومَن ينكِرُ حصول الفائدة هنا في هذه الجملة ؟ وهل إعراب (كيف) خبراً مقدماً و(زيد) مبتدأ موخراً يحطّم الجملة، ويحولها من إنشائية الى خبرية.

أما قوله في إعراب نحو، (كيف زيدٌ ؟) : (كيف) أداة استفهام، و(زيد) اسم مرفوع مستفهم عنه، وكذا بقية أدوات الاستفهام اذا جاء بعدها الاسم النفرد فلست أفهم ما

---

(٧٥) يقصد بذلك. هو أن يأتي بعد أداة الإستفهام الأسم المنفرد.

(٧٦) المصدر السابق ص ٢٠٨.

(٧٧) ينظر : ابن عقيل ٢١٠/١، وشرح الأشموني (مع الصبان) ١٩٤/١-١٩٥.

ذهب اليه، إذ كيف يكون (زيد) اسماً مرفوعاً، ولم يكن له موقع من الإعراب ؟ وكيف لا يكون في الجملة إسناد ؟

أليس الرفعُ دليلَ الإسناد ؟ ليس في العربية اسم مرفوع إلا وهو طرف في الإسناد، أي أنه عمدة[٧٨].

فزيد في قولنا (كيف زيد ؟) اسم مرفوع، أي أنّه عمدة، وأنه طرف في الإسناد.

أما قوله: ((وتكون القاعدة في مثل هذه الأمثلة، أن كلّ اسم منفرد يقع بعد أدوات الاستفهام يكون مرفوعاً)). فليس صحيحاً، لأنّ أداة الاستفهام يأتي بعدها الاسم المنفرد وهو ليس مرفوعاً، نحو: (كم بلداً زرت؟) بالنصب أو الجر.

٣- إعراب (كيف) ثاني مفعولي (ظنّ) أو إحدى أخواتها :

وتعرب (كيف) ثاني مفعولي (ظنّ) أو إحدى أخواتها، لأنّ ثاني مفعولي هذه الأفعال -في الأصل- خبر.

نحو، (كيف ظننت محمداً ؟) و(كيف علمتَ الأمرَ ؟). فهي في المثالين في محل نصب تعرب مفعولاً ثانياً لـ (ظنّ وعلمَ).

٤- إعراب (كيف) حالاً :

تقع (كيف) حالاً إذا جاء بعدها قول يستغنى به[٧٩]، أي: أنّه غير محتاج لها احتياجاً أساسياً كما في المبتدأ. نحو: (كيف يقوم زيد ؟). أي. على أيّ حال ؟ فـ(كيف منصوب المحل على الحال، وجوابها منصوب، نقول: متكئاً أو معتمداً على آخر الى غير ذلك من التقديرات.

ومن ورودها حالاً في القرآن الكريم :

١- قوله تعالى ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ -البقرة-٢٨-.

فـ (كيف) في موضع نصب على الحال والعامل فيه تكفرون[٨٠].

---

(٧٨) ينظر: الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري-د. فاضل السامرائي ص٣٤٦.

(٧٩) ينظر: شرح الكافية ١١٧/٢، ومغني اللبيب ٢٠٥/١، وحاشية الخضري ١٠٤/١.

(٨٠) ينظر: املاء ما منّ به الرحمن ٢٧/١، والبيان في غريب اعراب القرآن ٦٨/١.

٢- وقوله تعالى ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض﴾ -النساء-٢١-.

(كيف) هنا في موضع نصب حال من فاعل تأخذونه. أي تأخذونه صائرين[٨١].

٣- ومنه قوله تعالى ﴿يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه﴾ -المائدة-٣١-.

(كيف) في محل نصب حال من الضمير في (يواري)، والعامل فيه (يواري) [٨٢].

٤- ومنه قوله تعالى ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون﴾ -القلم-٣٥،٣٦-.

(كيف) في موضع نصب على الحال والعامل فيه تحكمون[٨٣].

نكتفي بهذا القدر من الأمثلة، لأن (كيف) وردت حالاً في القرآن الكريم بكثرة.

وقد رفض الأستاذ الظالمي أيضاً هذا الإعراب لـ (كيف)، لأنها وبقية أخواتها عنده -كما ذكرنا- حروف لا تختلف عن (هل والهمزة)، ولذلك لا يمكن إعراب (كيف) حالاً في الأمثلة المذكورة آنفا، لأنها خالية من الإسناد، ولأنّ مقومات الحال لا تنطبق عليها.

يقول : ((لو أخذنا مثلاً (كيف) في المثال: (كيف وصل خالد ؟) فإنّ النحويين يعربون (كيف) على أنها حال في موضع نصب مع أنهم يعرّفون الحال: بأنه (وصف وفضله ومبين حال صاحبه). وكل هذه المقومات للحال لا تنطبق على (كيف)، ثم أنهم على أنها يسأل بها عن الحال فكيف صارت هي بنفسها حالاً ؟ ثم أنّ الفرق واضح بين الجملتين (كيف وصل خالد ؟) و (وصل خالد مرتاحاً)، ولا يمكن أن يكون الإعراب فيها[٨٤] متساويا. فكل من الجملتين -(كما يراها النحويون)- فيها فعل وفاعل وحال، وأن (كيف) و(مرتاحاً) متساويين[٨٥] في الدلالة، وهذا ما نرفضه ولا يمكن أن نركن اليه مادامت (كيف) تختلف في دلالتها عن (مرتاحاً) التي هي (الحال) الحقيقي. وأن (كيف) يسأل بها عن الحال وليس بمقدورها أن تبيّنَ حال صاحبها لبعد دلالتها عن ذلك)) [٨٦].

---

(٨١) البيان في غريب اعراب القرآن ٣٤٢/١.

(٨٢) ينظر : النهر الماد ٥٧٤/١، واملاء مامنّ به الرحمن ٢١٤/١.

(٨٣) البيان في غريب اعراب القرآن ٤٥٤/٢.

(٨٤) الصواب (فيهما).

(٨٥) كذا ورد والصواب (متساويان) لأنه خبر لـ(أن).

(٨٦) الصيغة الإستفهامية - مجلة كلية الفقه ص٢٨١-٢٨٢.

صحيح أنّ الأصل في الحال أن تكون (وصفا)، لكنها قد تكون غير ذلك، فقد تكون اسماً جامداً نحو (ذراعاً) في قولنا: (اشتريت القماش ذراعاً بدينار). وقد تكون لازمة، نحو (أنثى) في قوله تعالى ﴿قالت ربي إني وضعتها أنثى﴾ -آل عمران-٣٦- وقد تكون جملة، نحو (وأنتم أذلة) في قوله تعالى ﴿ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة﴾ -آل عمران-١٢٣-.

وقد تكون شبه جملة، نحو (بين السحاب) في قولنا: ((رأيت الهلال بين السحاب)) الى غير ذلك. فهل ينكر أحد إعراب ما ذكرناه حالاً ؟ وإلا ماذا يعربه ؟ وكذلك (كيف) تعربُ حالاً، وهي ليست وصفاً، لأنّ الحال ليست مقتصرة على كونها وصفا. كما هو معروف عند الدارسين.

أما قوله : ((إنهم مجمعون على أنها يسأل بها عن الحال، فكيف صارت هي بنفسها حالاً ؟)) فإن النحاة يريدون بذلك : أنها يسأل بها عن الحال، أي عن الصفة التي عليها الشيء وقت السؤال، كالصحة والمرض والركوب والمشي، ولذلك كان جوابها بالصفات لا بغيرها[٨٧].

وإعرابها حالاً إنما هو بالحمل على المعنى، لأنّ لفظها لفظ الاستفهام، والحال فيه إخبار[٨٨].

وما دمنا في مسألة إعراب أسماء الاستفهام ورفضها من الباحث الظالمي نشير الى مسألة مهمة أخرى في بحثه، وهي إنكاره وظيفة الإعراب بعد بعض أسماء الاستفهام.

فهو يرى أن (كم) إذا دخلت على الجملة الاسمية، فإن النصب في الاسم الذي يأتي بعدها سببه (كم) وقد جاء للخفّة التي تلائم اللهجة العربية

يقول : ((أما إذا دخلت (كم) على ما كان جملة في الأصل تتكون من مبتدأ وخبر، مثل (عندك كتاب). ومع (كم) تكون: (كم كتاباً عندك ؟) فالنب إنما جاء بسبب أداة الاستفهام وهذا ما اقتضته اللهجة العربية التي تتحكم في الحركة من أجل الخفة التي تلائمها، وحالها حال (ربّ) بعد دخولها على المبتدأ المرفوع فيتحوّل الى اسم مجرور))[٨٩].

---

(٨٧) ينظر: شروح التلخيص ٢/٢٨٦-٢٨٧.

(٨٨) ينظر: تفسير القرطبي ١٤/٤٥.

(٨٩) الصيغة الإستفهامية - مجلة كلية الفقه ص٢٨٢.

فهو ينكر أن يكون للفتحة معنى إعرابي. ونحن لا نتفق معه في ذلك، ونرى أن للفتحة معنى إعرابياً، وهي كونها علامة الفضلة[٩٠] وإلاّ فكيف يُفسّر لنا الأستاذ الظالمي الرفع والجر بعد (كم) في نحو، (كم كتابٍ عندك) و (كم كتابٌ عندك) ؟

وهو في ذلك يتابع الدكتور ابراهيم مصطفى. فقد ذهب الأستاذ ابراهيم مصطفى الى أنّ الفتحة ليست بعلم على الإعراب، ولكنها الحركة الخفيفة المستحبة عند العرب[٩١].

وذهب هذا المذهب الأستاذ الدكتور مهدي المخزومي، فقال: ((ليس الفتحة علماً لشيء خاص ولكنها علم كون الكلمة خارجة عن نطاق الإسناد والإضافة... والفتحة هي الحركة الخفيفة المستحبّة التي يهرع العربي اليها ما وجد الى الخفة سبيلاً)) [٩٢].

٥- إعراب ((كيف)) مفعولاً مطلقاً :

وتكون (كيف) في محل نصب مفعولاً مطلقاً، نحو (كيف أكرمتَ زيداً ؟ أي : أيَّ اكرامٍ ؟

قال الفراء : ((كيف لي بفلان ؟ فتقول: كلّ الكيفِ والكيف))[٩٣]. والنصب على أنه مفعول مطلق.

وقال ابن هشام : ((وعندي أنها تأتي في هذا النوع[٩٤] مفعولاً مطلقاً أيضاً، وأن منه (((كيف فعل ربُّك) إذا المعنى: أيَّ فعلٍ فَعَلَ ربُّك ؟ ولا يتجه فيه أن يكون حالاً من الفاعل)) [٩٥].

---

(٩٠) ينظر : الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري ص ٣٤٦.

(٩١) ينظر : احياء النحو- د. ابراهيم مصطفى ص٥٠.

(٩٢) في النحو العربي- نقد وتوجيه- د.مهدي المخزومي ص٨١.

(٩٣) بصائر ذوي التمييز ٤٠٣/٤، والقاموس المحيط مادة(كيف).

(٩٤) يعني (كيف) الإستفهامية.

(٩٥) مغني اللبيب.

وقال صاحب البرهان : ((وتجيء مصدراً، كقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ - الفرقان - ٤٥ - ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ - الروم - ٢٥))[٩٦]. فـ(كيف) في الآيتين الكريمتين في محل نصب مفعول مطلق.

وقال الرضيّ : (ويجوز أن يكون (كيف) في مثل هذا الموضع - وهو أن يليه قول مستغنى به -منصوب المحل صفة للمصدر الذي تضمنه ذلك القول. فكأن معنى: كيف يقوم زيدٌ قياماً حاصلاً على أيّ صفة يقوم زيد.

ولا يجوز مثل هذا الاستعمال لسقوط الاستفهام عن مرتبة التصدّر لكن لمّا كان الموصوف ب(كيف) أي المصدر مقدراً جاز ذلك. فجوابه نحو: قياماً سريعاً، والبدل منه: أقياماً سريعاً أم قياماً بطيئاً ؟)) [٩٧].

حذف الفعل بعد ((كيف)) :

قد يحذف الفعل بعد (كيف) إذا دلّ عليه دليل، نحو قول الشاعر:

وخبَّرتُماني أنّما الموت بالقرى فكيف وهاتان هضبة وكثيبُ

أي: فكيف مات وليس في قرية[٩٨].

وجاء حذف الفعل بعد (كيف) في بعض آيات الذكر الحكيم، ومن ذلك قوله تعالى ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ -التوبة-٨-.

قال الزمخشري : ((وحذف الفعل لكونه معلوماً... أي كيف يكون لهم عهد)) [٩٩].

وقال الأخفش : ((فأضمرَ، كأنّه: كيف لا تقتلونهم ؟ والله أعلم)) [١٠٠].

هل يعطف بـ (كيف) ؟

زعم قوم أن (كيف) تأتي عاطفة، واحتج بعضهم بقول الشاعر:

---

(٩٦) البرهان في علوم القرآن ٣٣٢/٤.

(٩٧) شرح الكافية ١١٧/٢.

(٩٨) النهر الماد ٩٥١/١.

(٩٩) الكشاف ١٤٠/٢-١٤١، وينظر : النهر الماد ٩٥١/١، واملاء ما منّ به الرحمن ١٢/٢.

(١٠٠) معاني القرآن - للأخفش ٣٢٨/٢.

إذا قلَّ مالُ المرءِ لانت قناته وهان على الأدنى فكيف الأباعدِ[١٠١]

والصحيح أنها غير عاطفة، لأنها من أدوات الاستفهام، ولدخول الفاء عليها. وقال سيبويه : (وأما مررتُ برجلٍ فكيف إمرأةٌ [١٠٢]، فزعم يونس أن الجرّ خطأ، وقال : هو بمنزلة أين، ومَن جرّ هذا فهو ينبغي له أن يقول: ما مررتُ بعبد الله فَلِمُ أخيه، وما لقيتُ زيداً مرّةً فكم أبا عمرو ؟ تريد فلِمَ مررتُ بأخيه ؟ و فكم لقيت أبا عمرو ؟))[١٠٣] .

وقال ابن هشام مخطئاً من زعم أنه يعطف بها وموجها إعراب (كيف) في البيت المذكور آنفا : ((وهذا خطأ، لاقترانها بالفاء، وإنما هي اسم مرفوع المحل على الخبرية، ثم يحتمل أن (الأباعد) مجرور بإضافة اسم مرفوع المحل على الخبرية ثم يحتمل ان الأباعد مجرور بإضافة مبتدأ محذوف، أي : فكيف حالُ الأباعد. فحذف المبتدأ على حدّ قراءة ابن جمّاز ((والله يريدُ الآخرةِ [١٠٤] ، أو بتقدير: فكيف الهوان على الأباعد . فحذف المبتدأ والجار، او بالعطف بالفاء ثم أقحِمَتْ (كيف) بين العاطف والمعطوف لإفادة الأولوية بالحكم))[١٠٥] .

مصادر البحث

القرآن الكريم .

١- الإتقان في علوم القرآن - لجلال الدين السيوطي، ط٣ ، ١٣٧٠هـ-١٩٥١م- مصر.

٢- إحياء النحو - لابراهيم مصطفى، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٩م.

---

(١٠١) ينظر : مغني اللبيب ٢٧٣/١، وبصائر ذوي التمييز ٤٠٣/٤، والقاموس المحيط . (كيف).

(١٠٢) جاء في الهامش قول السيرافي : ((مذهب البصريين أنّ العطف لا يجوز بشيء من حروف الاستفهام . أما الكوفيون فقد أجازوا النسق بـ (أين وكيف وألاّ وهلاّ) وألزم سيبويه مَنْ أجاز النسق بـ(أين وكيف وبلم). فقال : ينبغي أن يجيز : ما مررتُ بعبدِ اللة فلِمَ أخية ؟ وما لقيتُ زيداً فكم أبا عمرو؟ تريد لِمَ مررت بأخيه ؟ وكم لقيت أبا عمرو . وهم لا يلتزمون ذلك)) سيبويه ٤٤١/١.

(١٠٣) سيبويه ٤٤١/١.

(١٠٤) تقدير الآية على هذه القراءة ((والله يريدُ ثوابَ الآخرةِ)) فَحُذف المضاف وبقي المضاف اليه على جرّه.

(١٠٥) مغني اللبيب ٢٠٧/١.

٣- ارتشاف الغرب من لسان العرب - لأبي حيان الاندلسي - تحقيق د. مصطفى أحمد النحاس، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م - مطبعة المدني - مصر.

٤- أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين - د. قيس اسماعيل الأوسي - بيت الحكمة - بغداد. ١٩٨٨م.

٥- الأصول في النحو - لأبي بكر بن السراج - تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت.

٦- أعجب العجب في شرح لامية العرب - للزمخشري ط٢، ١٣٢٤هـ -.

٧- املاء ممنّ الرحمن - لأبي البقاء العكبري.

٨- الإنصاف في مسائل الخلاف - لابي البركان بن الانباري : تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤،١٣٨٠هـ-١٩٦١م مطبعة السعادة - مصر.

٩- الإيضاح في علوم البلاغة - للخطيب القزويني، تحقيق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر - مكتبة المثنى - بغداد.

١٠- البحر المحيط -لأبي حيان الأندلسي- القاهرة ١٣٢٨هـ مطبعة السعادة.

١١- البرهان في علوم القرآن - لبدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط١- مصر ١٩٥٧م.

١٢- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز / لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آباد / تحقيق محمد علي النجار/ القاهرة ١٩٦٤.

١٣- البيان في غريب إعراب القرآن - لأبي سعيد الأنباري، تحقيق د. طه عبد الحميد طه الهيئة المصرية العامة للكتاب-١٩٨٠م.

١٤- تاج العروس من جواهر القاموس - لمحمد مرتضى الزبيدي - تحقيق مصطفى حجازي.

١٥- تهذيب اللغة - لأبي منصور محمد بن احمد الأزهر - تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

١٦- الجامع لأحكام القرآن - لأبي عبد الله القرطبي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

١٧- حاشية الأمير على مغني اللبيب - للشيخ محمد الأمير، مطبعة حجازي - القاهرة.

١٨- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل - مطبعة دار إحياء الكتب العربية -.

١٩- حاشية الصبان على شرح الأشموني - مطبعة دار إحياء الكتب العربية -.
٢٠- حاشية على شرح التصريح -للشيخ يس بن زين الدين الصليمي - طُبعت مع شرح التصريح.
٢١- الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل - لأبن السّيد البطليوسي - تحقيق سعيد عبد الكريم سعودي، بغداد ١٩٨٠م.
٢٢- خزانة الأدب ولب لسان العرب - للشيخ عبد القادر بن محمد البغدادي - طبع بالأوفيست.
٢٣- دراسات لأسلوب القرآن الكريم - لمحمد عبد الخالف عضيمة، ط١، القاهرة ١٩٧٢م.
٢٤- الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري - د. فاضل صالح السامرائي- مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.
٢٥- روح المعاني في تفسير القرآن الكريم - لشهاب الدين السيد محمود الآلوسي - ادارة الطباعة المنيرية - دار الكتب العربية.
٢٦- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط١٦، دار الفكر - بيروت ١٩٧٤م.
٢٧- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (مع حاشية الصبان) دار إحياء الكتب العربية.
٢٨- شرح التصريح على التوضيح - للشيخ خالد الأزهري - دار إحياء الكتب العربية.
٢٩- شرح رضي الدين الاسترابادي على الكافية لابن الحاجب، دار الكتب العلمية - بيروت.
٣٠- شرح المفصل للزمخشري - لموفق الدين بن يعيش - عالم الكتب - بيروت.
٣١- شروح التلخيص -طبع مطبعة عيس البابي الحلبي-مصر.
٣٢- الصاحبي في اللغة سنن العرب في كلامها - لأحمد بن فارس، تحقيق مصطفى الشويمي بيروت - لبنان ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.
٣٣- الصحاح - للجوهري - تحقيق احمد عبد الغفور عطار- دار العلمين- بيروت.
٣٤- الظروف الزمانية في القرآن الكريم - بشير محمد زقلام، الدار الجماهيرية للتوزيع والإعلان - ليبيا.

٣٥- في النحو العربي نقد وتوجيه د. مهدي المخزومي- المكتبة العصرية- بيروت.
٣٦- القاموس المحيط - لمجد الدين الفيروز آبادي، ط٥ ، شركة فن الطباعة - مصر.
٣٧- الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف - لأبي العباس المبرد - مؤسسة المعارف - بيروت.
٣٨- كتاب سيبويه - تحقيق وشرح محمد عبد السلام هارون - مكتبة الخالجي - القاهرة ط٣، ١٩٨٨م.
٣٩- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - للزمخشري مطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر-١٣٦٧هـ-١٩٤٨م.
٤٠- لسان العرب - لابن منظور - بيروت ١٩٥٥م.
٤١- معاني القرآن - الأخفش الأوسط - تحقيق د. فائز ناصر. ط٣. دار الشبير.
٤٢- معاني القرآن - لأبي زكريا الفرّاء - عالم الكتب - بيروت ط٢، ١٩٨٠م.
٤٣- معاني النحو - د. فاضل السامرائي- مطابع دار الحكمة - بغداد١٩٩١م.
٤٤- معترك الأقران في إعجاز القرآن - لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد علي البجاوي. دار الفكر العربي.
٤٥- معجم شواهد العربية - لعبد السلام محمد هارون، ط١، مصر ١٩٧٢م.
٤٦- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب - لابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد/ مطبعة المدني - القاهرة.
٤٧- مفتاح العلوم - للسكاكي- تحقيق اكرم عثمان، ط١ مطبعة الرسالة بغداد ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
٤٨- المفردات في غريب القرآن - للراغب الأصبهاني- تحقيق محمد عيادني دار المعرفة - بيروت.
٤٩- المقتصد في شرح الإيضاح - لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق د. كاظم بحر المرجان- منشورات وزارة الثقافة والإعلام - بغداد ١٩٨٢م.
٥٠- المقتضب - لأبي العباس المبرد - تحقيق عبد الخالق عضيمة- القاهرة ١٣٨٦هـ.
٥١- مواهب الفتاح -لأبن يعقوب المغربي- ضمن شروح التلخيص- مطبعة عيس البابي الحلبي- مصر.

٥٢- النهر الماد من البحر المحيط - لأبي حيان الاندلسي- ط١، تقديم وضبط بوران الفنّاوي وهديان الفنّاوي دار الجنان ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٥٣- همع الهوامع في شرح الجوامع - لجلال الدين السيوطي - تحقيق د. عبد العال سالم مكرّم . دار البحوث العلمية - الكويت.

وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

مجلة كلية العلوم الإسلامية

فكرية – فصلية - محكمة
تصدرها

كلية العلوم الإسلامية
جامعة بغداد

العدد: ٢

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

وَسَائل إصلاحُ الفَردُ والمُجتَمَع

الدكتور مُحمَّد رَمضَان عبدالله

الحمد للّه وحده لا شريك له، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الميامين وأصحابه أجمعين .

أما بعد:

فقد كان للمصلحين الاجتماعيين على اختلاف نزعاتهم -غاية واحدة- هي النهوض بالمجتمع البشري، والوصول به إلى أقصى درجات الكمال الإنساني، غير أنهم سلكوا في سيرهم طريقتين مختلفتين، فانقسموا الى فريقين: فريق يسعى للإصلاح من ناحية الروح، وفريق يسعى إليه من ناحية المادة. فالروحيون يرون أن الروح هو الجزء الأهم في الإنسان، فهو الأجدر بالعناية والرعاية، لذلك كان الدين عندهم هو الوسيلة إلى إصلاح البشرية، ثقة منهم بأن الإنسان لا يطمئن في الحياة، ولا يتغلب على صعابها إلاّ إذا امتلأ قلبه ايمانا، وعمرت نفسه بالتدين الذي يرافقه في خلوته، فيزجره ويعصمه من الشر والإجرام من غير قانون يخشاه، ويُعَز به في حرمانه، فيجعله راضياً، وبذلك تتحقق له السعادة التي تعجزعن تحصيلها الأموال الطائلة، والقوى الهائلة، بل العلوم والمعارف.

يرى الروحيون أن الإصلاح الاجتماعي إنما يكون عن طريق تهذيب النفوس، وتطهير القلوب من الأحقاد والأضغان، ومن الأنانية والعدوان، وبغرس المحبة والميل إلى الخير في النفوس، وتوجيهها إلى الله تعالى، الذي يحفظ المؤمن من كل ما يخشى، ويحقق له كل ما يطلب. هذا ما قام به الروحيون في خدمة البشرية، ولهم فضلهم، والإنسانية

مدينة لهم بما صنعوا، فقد عملوا لتهذيب النفوس وتطهير القلوب وإنارة العقول، وايقاظ الضمير الذي يقود إلى الخير ويصد عن الشر. غير أن فريقا من الروحيين قد غلا في دعوته، واندفع في طريقه حتى جاوز الغاية، فحقّر من شأن المادة، ودعا الناس إلى الانصراف عنها، والعزوف عن الدنيا، والزهد فيها، وصرف الوقت كله ليله ونهاره في تغذية روحه بالعبادة، فانصرف الناس بذلك عن العمل في الدنيا.

ومنهم من عبث بالعقول، فعاقها عن التفكير، ودعا إلى التقليد المطلق وقاد الأفكار إلى اعتقاد الخرافات والضلال، وهؤلاء: قد أساءوا إلى البشرية بما الحقوا بها من بالغ الضرر، والى الدين بما أحدثوا فيه من تحريف وتشويه.

وقد كان هذا النمط من التفكير الديني سائداً في المجتمعات الغربية لدى رجال الدين في عصر ما قبل النهضة، فكان ذلك سبباً في ثورة بعض المفكرين على الدين ومناهضة الروحيين، وانتشار النزعة الماديّة وإعلان أهلها العصيان والتمرد على الأديان، فاتهموا الشرائع السماوية بأنها غل في أعناق البشرية، وقد يعوقهم عن السير إلى الأمام. وصفوا الدين بأنه مخدر، ورموا أهله بالجمود، والاستسلام إلى الخيال والأوهام، واتهموا زعماءه وقادته بأنهم يدعون الناس إلى الكسل والخمول والتواكل، يقتلون فيهم روح العمل، ويغرسون فيهم الأثرة وحب الذات.

ومن ثم تنكر الماديّون للأديان، وطاردوا رجالها وأغلقوا المعابد، وفصلوا الدين عن الدولة، وأغمضوا أعينهم عن الروحيات هؤلاء هم الماديّون أصحاب المذهب الثاني: الذي يعالج المجتمع عن طريق المادة فقط، فاعتمدوا في معالجة المشاكل الاجتماعية على وسائل مادية بحتة، فعملوا على توفير الثروة في البلاد، وزيادة الغُلة، والإنتاج الزراعي والصناعي وتنظيم توزيعها، وسن القوانين التي تؤدى إلى ازدهار العمران، وإيجاد نوع من العدالة يضمن للعامل والصانع عيشة طيبة، فأسلموا للعلم قيادهم، وجعلوه أداة استنبطوا بها مكنونات المادة من أسرار وقوى، استخدموها لخير الإنسانية هدفهم إسعاد البشرية عن طريق **(الغنى والمعرفة والقوة)**.

فظن هؤلاء الماديون أنهم بخدمة الجانب المادي للإنسان يحققون للمجتمع مثله الأعلى: السعادة المنشودة، وما دروا أن العلم والمال وحدهما لا يغنيان الإنسان ولا يحققان له شيئاً من هناءة الروح، واطمئنان النفس، بل كثيراً ما يسببان للإنسان الشقاء بما يجلبان

عليه من مهدكات التفرق المفضي إلى الحروب المدمرة التي تقضي عليه وعلى علمه وماله.

وقد اتضح لنا مما بيناه: أن كل واحد من المذهبين لا يستقل على انفراد بإصلاح المجتمع، لهذا لا يمكننا أن نطرح جانباً: النزعة المادية المتطرفة، كما نطرح النزعة الروحية المتطرفة.

ونرى إن الإسلام يقف بين هؤلاء وأولئك موقفاً وسطاً فلا يميل مع الغلاة من الفريقين، بل الخير كل الخير في الأخذ بالمادة إلى قدر مقدور، والاستمساك بعرى الدين في حدود تعاليمه الصحيحة.

نستطيع إذن أن توافق الماديين إلى حد ما : نقرهم على ضرورة استخدام العلوم والانتفاع بثمارها من المخترعات التي تقوم في المصانع مقام اليد العاملة، فتزيد الإنتاج الصناعي والزراعي، وتحمل عن الإنسان ما يتكبد من عناء، ونوافقهم أيضاً : على إقامة المؤسسات اللازمة لاصلاح المجتمع من المدارس والمصانع، والمساكن الصحيّة، وإنشاء القرى على نظام جديد، وغير ذلك من مرافق الحياة.

نستطيع أن نوافقهم على هذا كله، ولكننا ننكر عليهم شططهم إلى حد الخروج عن تقاليد الدين.

أما استخدام العلوم والانتفاع بثمارها، فهو أمر نقره أيضاً إذ لا يصادم العلم الصحيح الدين أبداً، بل الدين يحث عليه ويرفع من شأنه، ولا يقف حجر عثرة في سبيله.

والاستمساك بعرى الدين -في حدود تعاليمه السامية- يحملنا على النهوض بالإصلاحات الاجتماعية، والقيام بالمشروعات العمرانية. لان الدين الإسلامي يعمل على إصلاح شؤون الناس في دينهم ودنياهم على السواء، قال الله سبحانه وتعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾[1] وفي الآثار (اعمل عمل امرئ يظن أن لن يموت أبداً، واحذر حذر امرئ يخشى أن يموت غداً)[2].

---

(١) سورة القصص : الآية :٧٧.

(٢) انظر: الجامع الصغير للسيوطي : قال : اخرجه البيهقي في السنن– ضعيف. (١:١٨١) رقم (١٣٠١) ط دار الفكر– بيروت.

يحث الإسلام على العمل، ويحارب البطالة والكسل، ويرغب في مزاولة الصناعة والتجارة. روى المقداد ﷺ : أن النبي ﷺ قال (ما أكل أحد طعاماً خيراً من أن يأكل من عمل يده، وان نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده)[٣].

قال تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾[٤].وقال ﷺ (لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب خيرٌ له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه)[٥].

وفي الآثار (التجار يحشرون فجاراً إلاّ مَنْ اتقى الله وبرّ وصدق)[٦] و(التاجر الصدوق تحت ظل العرش)[٧].

وقال تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ . . . ﴾ [٨].

وقال تعالى ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾[٩]. ليس الدين الإسلامي ديناً روحياً فحسب، بل هو دين جدٍ وعمل كذلك يدل لهذا أن الشريعة الإسلامية نظمت للناس شؤون حياتهم الاجتماعية بما سنت لهم من الأحكام والقوانين الاقتصادية والزراعية والتجارية، وقوانين الأحوال الشخصية وغيرها.

فهناك قوانين لتنظيم البيع والشراء، والاجازة، والسلم، والقرض والقراض، والمزارعة، والشركة، والزواج، والطلاق، والعدة، والنفقات وغيرها.

لقد رسم الإسلام سياسة المجتمع البشري على احكم خطة وأحسن تقويم، جاءت الشريعة الإسلامية بمبادئ وأحكام ترمي إلى تدعيم بناء المجتمع ورقابته والىعلاج ما

---

(٣) مسند احمد: ٤: ١٣١-١٣٢، صحيح البخاري:٣: ٧١ باب كسب الرجل وعمله بيده السنن الكبرى للبيهقي: ٦: ١٢٧.

(٤) سورة الانبياء: الآية:٨٠.

(٥) مسند احمد: ٢: ٤٩٦،٣٩٥،٢٥٧. صحيح البخاري: (٢: ١٤٧) و (٣: ٧١) سنن النسائي (٥: ٩٣) و سنن ابن ماجه (١: ٥٨٨).

(٦) سنن الدارمي : (٢: ٢٤٧).

(٧) المستدرك للحاكم : (٢ :٦) وانظر الترغيب والترهيب: ٢: ٥٨٥.

(٨) سورة الجمعة: آية:١٠.

(٩) سورة الملك : آية : ١٥.

ينتابه من أمراض وعلل، مبادئ لو استمسك بها الناس لعاشوا في أمن ودعة، ولظلوا في رغد من العيش، وبسطة من الهناءة والنعيم، والغبطة والسعادة.

أمر الدين الإسلامي بعموم الفضائل، ونهى عن جميع الرذائل، ودعا إلى التآخي والتواصل، وحذر من التدابر والتقاطع، وقرّر حفظ : (لنفس، والدين، والمال، والعقل، والنسب) أمور خمسة قررّ الدين الإسلامي حفظها والذود عنها، إبقاء على كيان المجتمع، لان في بقائها بقاءه ، وفي إهمالها انحلاله وفناءه. وقد سمى الأُصوليون هذه الأشياء الخمسة (بالكليات الخمس) لان كل الأديان السماوية اتفقت على أن تحافظ عليها، وفي سبيل المحافظة على هذه الأمور شرع الإسلام : القصاص لحفظ النفس، والجهاد لحفظ الدين، والحدود الأخرى المختلفة لحفظ المال والعقل والنسب.

نَظَرةٌ عَجْلى عَلَى المُجتَمَعاتِ قَبلَ مجيء الإسلام

لابد لنا قبل أن نخوض في تفاصيل الأحكام الإسلامية التي تتسم برعايتها التامة لشؤون الفرد والمجتمع، والتي ألفت بين القوى الإنسانية ونظمت العلاقات على أسس قويمة من العدل والحق والمودة: أقول قبل أن نخوض في هذه التفاصيل ينبغي أن نلقي نظرة عجلى على ما كانت عليه المجتمعات الإنسانية قبل مجيء الإسلام، ثم كيف تغيرت هذه المجتمعات بعد أن أظلهّم الإسلام بظلاله الوارفة، وشملهم بنوره الهادي الذي جعل حياتهم المظلمة نوراً وسعادة، وبدّل تفرقهم إلى الألفة والمودة، والاخوة الكاملة.

لقد كان العالم قبل مجيء الإسلام في تفسخ أخلاقي، وانحلال عقائدي، وفوضى اجتماعية آخذة بخناق الناس جميعاً في مشارق الأرض ومغاربها، فنظرة عجلى على خارطة العالم في ذلك الوقت ترينا صدق هذا الذي نذهب إليه.

ففي **(روما)** كان الناس ما بين سادة وعبيد، والحكم للأقوى والذل للضعيف، وكانت المرأة بمثابة جارية للفراش من حق زوجها أن يقتلها دون حساب ولا عقاب، ولم يكن الحال عند **(الفرس)** بأحسن من الحال عند الرومان، إن لم يكن أسوأ وأضل سبيلا، فقد كانت النار تعبد من دون الله، والناس عند كسرى كلهم عبيد، أو كالعبيد.

لقد كانت الدعوات الدينية المتحلّلة في **(فارس)** قد مزقت كيان مجتمعها، وقد كان بعض هذه الدعوات يدعو إلى التشاؤم المطلق فهذا **(ماني)** يدعو إلى فناء بني الإنسان

ليتخلص العالم من شرورهم. فقد دعا إلى تحريم الزواج ليتسارع العالم إلى الفناء، ويقرر أنه لا خلاص لعنصر الخير في هذا الكون من الشر ألاّ إذا فني الإنسان، وكأنه يرى أن الإنسان لعنة في هذا الوجود، لأنه لم يجد في مجتمعه إلاّ شروراً، وآثاماً، وفتناً، وانقساماً.

وجاء بعده **(مزدك)** فوجد أن سبب التحاسد والمباغضة بين الناس، وحقد بعضهم لبعض يعود إلى أن الأغنياء منهم يمتلكون الأموال، ويتزوجون بأجمل النساء، فرأى إن إزالة هذا السبب تذهب بأحقاد الناس فنادى بإباحة (الأموال والنساء) بين الناس فانهار المجتمع الفارسي بهذا المذهب الفوضوي الذي لم تراع فيه حقوق وواجبات، وقد خلعت فيه كل القيود الاجتماعية، والخلقية ، وانطلقت فيه الشهوات والنزوات، وتفاقم الشر، واشتدت البغضاء والعداوة في المجتمع.

أما في **(الجزيرة العربية)** فكما نعلم، كان الفساد في العقيدة قد أدى إلى فساد أخلاق المجتمع، فصاروا يعبدون الحجارة التي ينحتونها بأيديهم، ويئدون البنات خوف الفقر أو العار، ويحرمونها الميراث إن هي نجت من الدفن حيّة، إلى جانب الظلم الذي كان فاشيا، والتفرق القبلي الذي كان مستشرياً.

هذه نظرات عاجلة ألقيناها على هذه المجتمعات، وكان لابد منها قبل أن نخوض في بيان المزايا والأحكام التي جاء بها الإسلام فبدل حياة الناس من الشقاء إلى السعادة، ومن الظلمات إلى النور، فان المجتمع الإسلامي كصرح متين البنيان لا يمكن أن يراه الرائي على وجهه الصحيح، وأن يعرف مقدار ارتفاعه، واتجاهه إلى السماء إلاّ برجعة إلى الوراء، فأن هذه الرجعة تكشف عما جاء فيه، وعما ارتفع به، وتظهر لنا كيف تبدّل هذا العالم الذي كان يعيش في ظلام دامس، وجهل مطبق، ونظم عتيقة فاسدة، وعقائد محرفّة مضلّلة، إلى حياة كلها نور وضياء، فبدل جهل الناس ثقافة وعلماً وعرفاناً، ومحا هذه النظم البالية من كل نواحي الحياة، وجاء بأصول اجتماعية إنسانية تربط الإنسان بالمجتمع والحياة، وتسير به إلى حضارة مهذبة رائعة، وتجمع بين المادة والروح، وبين الدين والدنيا، وتتمشى مع الفطرة السليمة والعقول المستقيمة التي لم تضللها تقاليد موروثة، أو عادات شائعة، أو أوهام زائفة.

وقد وجه الإسلام الناس جميعاً إلى عبادة اله واحد لا شريك له، وسن لهم القوانين الصالحة لكل العصور والجماعات والكفيلة برقي الفرد والجماعة على نحو يرضاه العقل، ويطمئن إليه القلب والوجدان. فلذلك يجدر بنا أن نذكر هنا بعض الأمثلة والنماذج التي تدل

على صدق ما نقول والتي أعلنها الإسلام صريحة واضحة لا مرية فيها ولا غموض. واليك بعض هذه النماذج.

المعاملات المالية

اشتمل القرآن الكريم والسنة النبوية على بيان أُسس التعامل المالي بين آحاد المجتمع كله تنظيما يقوم على أسس عادلة من شأنها أن تمكن كل امرئ من أن يعمل، ومن أن يكون له نتائج عمله قلّت أو كثرت، ونهى القرآن والسنة عن أن يأخذ إنسان مال الآخر بغير رضاه، وأن يأكله بالباطل، ومن الأكل بالباطل الرشوة، وما وجدت الرشوة في مجتمع إلاّ أفسدت موازينه، وإذا فسدت الموازين اضطرب أمره. ولذا قال اللـه ﷻ ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وانتم تعلمون﴾[١٠].

ومن الأكل بالباطل : الربا، فان النقد لا يلد النقد، فكيف يأخذ مائة ويردّ مائة وعشرة، وان الربا يفسد المجتمعات، ويجعل المستدين ينظر الى الدائن على انه آكل له، فيكون الحقد، وتكون البغضاء وتحل الروح المادية بدل المودة الواصلة الرابطة بين الآحاد، وهو آفة من الآفات الاجتماعية، تترتب عليه الأزمات الاقتصادية لذلك حرّمته الأديان السماوية كلها.

الأهداف الاجتماعية في الشريعة الإسلامية

تهذيب الأفراد

للشريعة الإسلامية أهداف اجتماعية أساسية لابد أن تتحقق في كل مجتمع، فتتجه الشريعة في أحكامها إلى تحقيق هذه الأهداف، وهي المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، فقد جاءت لتكوين مجتمع فاضل يضم الأسرة الإنسانية كلها، فالعبادات : شرعت لتهذيب النفوس وتربية روح المساواة، وروح الاجتماع الذي لا اعتداء فيه، وإذا كانت العبادة لا تحقق تلك الأهداف فهي ليست عبادة، ولا يقبلها اللّه تعالى، وهي تجلب الذم لصاحبها.

---

(١٠) سورة البقرة : آية :١٨٨.

ولنضرب لذلك مثلاً بالصلاة، وهي أوضح العبادات الشخصية فقد وصفها القرآن الكريم بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، فقال تعالى ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[١١].

فإذا كان العبد يصلي ويأكل مال الغير فهي ليست صلاة مقبولة وهو محاسب عليها.

والزكاة تعاون اجتماعي يجعل للغير حقاً معلوماً في أموال الغني فهي تكليف اجتماعي خالص، ومصرفُها اجتماعي خالص، ونظامُها في الجمع والتوزيع لا يذل الفقير ولا يجعل الغني يشعر بعزته فوقه ولذا قال الفقهاء بالاجماع : إن ولي الأمر هو الذي يجمعها، وهو الذي يوزعها على مصارفها، وقد قال النبي ﷺ (خذها من أغنيائهم فردّها في فقرائهم)[١٢].

جعل الإسلام كفارات الذنوب، تعاوناً اجتماعياً، فمن افطر في رمضان فعليه عتق رقبته، أو اطعام ستين مسكيناً ومن قال لامرأته، أنت علي كظهر أمي لا يقربها الاّ اعتق رقبته أو صام ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً، ومن حلف وحنث في يمينه كان عليه عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم.

وهكذا نجد الكفارات تعاونا اجتماعياً، وكأن الذنب الذي يرتكب، أو التقصير في عبادة هو اعتداء اجتماعي، فلا يكفرّ الاعتداء الاجتماعي، تعاون اجتماعي يَسدُّ النقص ويزيل الخلل.

المجاهرة بالمعاصي

لقد حذر الإسلام، في سبيل تطهير المجتمع من المفاسد من المجاهرة بالمعاصي، وأوجب أن تستر الجرائم الحلقية، فلا تكشف أستارها أمام الملأ من الناس، لان إعلانها يفسد الجو الخلقي للمجتمع، ويجعل الشر معلناً، وإعلانه يغري بأتباعه، ويشيع فساده بين الناس فالفاحشة إذا أعلنت اتبعت، لذلك اعتبر الإسلام من يرتكب جريمة ويعلنها قد ارتكب

---

(١١) سورة العنكبوت : جزء من آلاية :(٤٥).

(١٢) ورد هذا الخبر بهذا اللفظ في (نصب الراية للزيلعي : ٢ : ٣٩٨) وانظر : صحيح البخاري :(٢: ١٥١) ذكره بلفظة مقارب.

جريمتين : جريمة الارتكاب وجريمة الإعلان. قال الله تعالى ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول . .﴾[١٣].

قال رسوا الله ﷺ (كُلُّ أُمتي معانى إلاّ المجاهرين وإنَّ من المجانَةِ أن يعمل الرجل بالليل عملاً ثم يصبح وقد ستره الله فيقول يا فلان عملتُ البارحة كذا وكذا وقد بات يستره ربُّه، ويُصبح يكشف ستر الله عنه)[١٤]، وقال ﷺ (إن من أبعد الناس منازل عند الله يوم القيامة المجاهرين، قيل: ومَن هم يا رسول الله؟ قال: ذلك الذي يعمل العمل بالليل وقد ستره الله عليه، فيصبح ويقول: فعلتُ كذا وكذا يكشف ستر الله عنه)[١٥].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أوجب الإسلام في سبيل تطهير المجتمع من الشرور، أن يكون هناك رأي عام فاضل يحث على الخير وينهى عن الشر، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فأن الرأي العام له رقابة نفسية تجعل كل شرير ينطوي على نفسه، فلا يظهر وكل خيّر يجد الشجاعة في إعلان خيره.

ولا يفسد الجماعة إلا الرأي العام الذي يتقاعد عن نصرة الفضيلة، ويترك الرذيلة تسير رافعة رأسها.

عن النعمان بن بشير ﷺ عن النبي ﷺ قال (مثل القائم في حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على مَن فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خَرقاً ولم

---

(١٣) راجع كتب التفسير : سورة النساء آية (١٤٨-١٤٩) ومنها (في ظلال القرآن)

(١٤) صحيح البخاري :(٨: ٢٤) باب ستر المؤمن على نفسه ، وصحيح مسلم (٨: ٢٢٤) باب النهي عن هتك الانسان ستر نفسه .

(١٥) انظر : اتحاف السادة المتقين شرح احياء علوم الدين (٦: ١٢٧) و(٨: ٥٧٢) وانظر : احياء علوم الدين للغزالي (٤: ٣٣) باب ما نظم به صغائر الذنوب .

نؤذ من فوقنا، فأن تركوكم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وان اخذوا على أيديهم نَجوا ونجَوا جميعاً)(١٦).

ولقد عد القرآن الكريم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عنوان الأمة الفاضلة. فقال تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾(١٧).

وعدّ الإسلام الجماعة كلها آثمة إذا تركت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسكتت عن المعاصي ترتكب في المجتمع فقال تعالى ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يعملون﴾(١٨).

الكرامة الإنسانية

عد الإسلام الإنسان اكرم من في هذا الوجود، واختاره للخلافة في الأرض، وسخر له كل شيء من جبالٍ ووهاد وزرع وضرع، بل سخّر له ما في السموات وما في الأرض، وأعطاه من العلم قدراً يستطيع أن يسخر له كل ما يقرب من لمصلحة نفسه.

وان النصوص الدينية القطعية لتذكر أن الملائكة قالوا لرب العالمين عندما اختار أن يكون آدم وبنوه الخلفاء في هذه الأرض ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبّح بحمدك ونقدس لك﴾ قال الله لهم ﴿إني اعلم ما لا تعلمون، وعلم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة، فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم﴾(١٩).

وآدم بما علمه الله، أعلمهم بهذه الأسماء جميعاً، وليس ذلك العلم الاّ الاستعداد الفطري في عقل كل إنسان لمعرفة حقائق الأشياء، والأسرار الكونية التي بها يستطيع أن

---

(١٦) صحيح البخاري :٣ :١٧٣ في باب هل يقرع في القسمة والاستهمام فيه . وانظر : رياض الصالحين للنووي - باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانظر: فتح الباري: ٥: ٣٦٩ كتاب الشهادات: في المشكلات .

(١٧) سورة آل عمران : آية : ١١٠.

(١٨) سورة المائدة : آية ٧١.

(١٩) سورة البقرة :آية:(٣٠-٣١-٣٢).

يسيطر على ما في هذا الوجود بما أعطاه الله تعالى من علم. ولقد صرح القرآن الكريم بهذا التكريم المطلق في قوله تعالى ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ [٢٠].

لاحظ الإسلام هذه الكرامة الإنسانية، وان الإنسان يستحقُها بمقتضى كونه إنساناً، لا للونه، ولا لجنسه، ولا لدينه، ولا لكونه شريفاً أو ذا حسب أو ذا جاه، بل هي الإنسانية ذاتها.

لذلك كانت تعاليم الإسلام كلها تدور حول هذا القطب الذي يرمي إلى المحافظة على كرامة الإنسان، فلم يفرق بين حر وعبد في هذه الكرامة. وظهر ذلك في أحكام جزئية كثيرة :

منها : أن النبي ﷺ أمر بالاّ ينادي السيدُ عبده بـ (يا عبدي) وألاّ يقول العبد لمالكه (يا سيدي) بل يقول المالك : فتاي وفتاتي وغلامي وان يقول العبد (مولاي) أي : صديقي الذي أواليه وأنصره [٢١].

ومنها : أنه أمر بأن يأكل العبدُ -الفتى الغلام- مما يأكله مالكه ومولاه ويكسوه مما يكسو به نفسه وأولاده. فقد قال ﷺ (إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فان كلفتموهم فأعينوهم) [٢٢].

ومن الكرامة الإنسانية : التسوية المطلقة بين بني آدم في التكريم لأنهم جميعاً متساوون، والناس كلّهم سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى [٢٣].

---

(٢٠) سورة الاسراء: آية ٧.

(٢١) انظر : صحيح البخاري (٣: ١٨٦) وصحيح مسلم (٧: ٤٦-٤٧) .

(٢٢) انظر : على سبيل المثال : صحيح البخاري (١-١٥)
سنن ابي داود :٤: ٣٤٠.
سنن الترمذي :٤: ٣٣٤.
سنن ابن ماجه :٢: ١٢١٦.

(٢٣) انظر :مسند احمد (٥:٤١١). ومجمع الزوائد :٨ : ٨٤. والدر المنثور للسيوطي : ٦: ٩٨-٩٩.

وان الإسلام في سبيل حماية الكرامة الإنسانية منع الإكراه في العقائد، وعمل على إزالة الفتنة في الدين، قال سبحانه ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[٢٤] وفي سبيل احترام الكرامة الإنسانية : أباح حرية الفكر، وحرية القول إلاّ ما يكون خادشا للناموس الاجتماعي العام، والعبارات الجارحة للحياء.

العدالة

نقصد بالعدالة هنا : أن القانون يطبق على الجميع بلا فرق و لا تمييز بين غني وفقير، ولا لون ولون، ولا جنس وجنس، ولا دين ودين، بل الجميع أمام القانون سواء، فلا تفاضل بين الناس في التطبيق القانوني وإنما التفاضل في القيام بالفضائل الإنسانية. فأبو بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ أفضل من أعرابي من أعراب البادية بخلقه ودينه. ولكن أمام القانون يتساوى معه.

ولقد صرّح النبي ﷺ بالمساواة المطلقة أمام الأحكام الشرعية فقال (كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى). ولقد شدد النبي ﷺ في تطبيق الأحكام الشرعية ومنع المحاباة في تطبيقها، وانه يروي في هذا: إن امرأة من قريش سرقت عقب فتح مكة، فأهم قريشاً ان محمداً سيقطع يدها، وفي ذلك سُبَّة الأبد على قبيلتها، فدفعوا إلى الرسول ﷺ أسامة بن زيد ، وكان حبّه مع انه ابن فتاه الذي أعتقه، فذهب الى النبي ﷺ يستشفع لها فقال له (أتشفع في حد من حدود الله) ثم وقف في الناس خطيبا يقول (ما بال أقوام يشفعون في حد من حدود الله، إنما أهلك الذين من قبلكم انهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو إن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)[٢٥].

---

(٢٤) سورة البقرة : آية : ٢٥٦.

(٢٥) صحيح البخاري : ٤ :٢١٣ ، وصحيح مسلم : ٥: ١١٤-١١٥.
سنن النسائي : ٨ :٨٣. ، وسنن ابي داود : ٤ :١٣٢-١٣٣.

ولقد كان الصحابة من بعده يطبقون ذلك النوع من العدالة اكمل تطبيق، حتى إن عُمَر يصيح في وسط الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يقول (القوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه، والضعيف قويّ حتى آخذ الحق له).

ولقد نفذ ذلك القول تنفيذاً دقيقاً، وكان يخشى أن يستطيل بنوه وقرابته على الناس لصلتهم به، فكان إذا أمر أمراً، أو نهى عن أمرٍ أحضر بنيه وقال لهم: (لقد أمرتُ الناس اليوم بكذا، واللّهِ لا أوتي بمخالف منكم الاّ ضاعفتُ له العقاب).

ولقد قال لأبي موسى الأشعري عندما ولاّه القضاء (سَوِّ بين الخصمين في مجلسك وإشارتك وإقبالك).

ويروى عنه : في معاملة الناس جميعاً بالمساواة القانونية : (أن أميراً من أمراء الغساسنة كان يطوف بالبيت فوطئ ازارهُ شابٌ من فزارة، فلطمه الأمير فجَدع أنفه، فذهب الغزاري إلى عمر، وشكا الأمير إليه فقال عمر: له القصاص، أو يعفو عنك، فقال: كيف وأنا أمير وهو سُوقةٌ، فقال عمر: لقد سوى الإسلام بينكما، فلا تفضله إلاّ بالتقوى والعافية، فأخذ الأمير يسترضي الشاب الأعرابي فلم يرض إلا بأن يلطم الأمير كما لطمه، وعلم أن عمر لا محالة سيمكن الأعرابي من القصاص، ففرّ إلى الروم وارتد عن الإسلام، وما أهم عمر ذلك، فانه خير للإسلام أن يخرج منه الوف لم يعمر الإيمان قلوبهم من أن يقر ظلماً، أو يأخذ بالهوادة ظالماً، فالظلم ينفر أهل الحق، والعدل يقرّب ذوي القلوب الطاهرة التي تتجه إلى الحق تبتغيه. وهؤلاء مهما قلّ عددهم أوفر خيراً واعظم أثراً.

كبر الجريمة بكبر المجرم

إن الإسلام لم يسوّ فقط في العقوبة بين القوي والضعيف، بل نظر نظرة أخرى لم يسبق إليها نظام، ولم يلحق به إلى الآن نظام،وذلك: انه بالنسبة للعقوبة قررّ أن الجريمة تكبر من المجرم الكبير، وتصغر من الصغير، ولقد وضح ذلك وضوحاً تاماً بالنسبة لعقوبة العبيد وعقوبة الأحرار، فانه جعل عقوبة العبد بالنسبة للعقوبات التي تقبل القسمة على النصف من عقوبة الحر، ولذا إذا زنى الحر جُلد مائة جلدة، وإذا زنى العبد جلد خمسين جلدة، وإذا شرب الحر خمراً جلد ثمانين جلدة، والعبد يجلد أربعين جلدة، وكذلك الأمة

عقوبتها على النصف من عقوبة الحرة، ولقد قال الله تعالى ﴿فإذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾(٢٦).

وان القانون الروماني كان على العكس من ذلك تماماً، فالزنى من العبد يوجب القتل، والزنى من عضو الشيوخ يوجب غرامة مالية، وإنّ نظرة صغيرة تبين أن حكم الرومان ظلم لا عدل فيه، وحكم الإسلام هو العدل الحقيقي،وذلك لأن الجريمة في ذاتها هوان نفسي، والعبد مهين بمقتضى ملكية رقبته، ومن يهن يسهل الهوان عليه، فمن هبطت نفسه تتجه نحو الإجرام. أما الكبير ذو الخطر والشأن فانه لا هوان عنده، فارتكابه الجريمة لا يكون إلاّ بانحدار شديد من مكانته إلى مستوى هبوط الجريمة فكانت الجريمة منه اكبر خطراً واعظم أثراً، وأوغل في الإيذاء النفسي والاجتماعي، فلا شك إن زنى ذي الشأن الكبير تحريض لمن دونه عليه، وزنى من لا شأن له لا يحرض أحداً. وهكذا كل الجرائم. ولذلك كبرت الجريمة في نظر الإسلام بكبر المجرم، وكبرت معها العقوبة بكبره أيضاً، وان ذلك سمو في التنظيم القانوني لم يَسمُ اليه إلى الآن قانون وإن اكثر القوانين وان كانت تتجه إلى المساواة القانونية التي لا تفاضل فيها، ترى التطبيق يتجه إلى تصغير جرائم الكبراء، وتكبير جرائم الضعاف ولا حول ولا قوة الاّ باللّه.

عناية الإسلام بالأسرة

نظم الإسلام المجتمع فاعترف بالأسرة التي تقوم على الزواج. قال تعالى ﴿فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فأن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾(٢٧).

وقال ﷺ (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه أغضُ للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء)(٢٨).

---

(٢٦) سورة النساء:اية:٢٤.

(٢٧) سورة النساء : آية:٣.

(٢٨) البخاري: ٧: ٣ صحيح مسلم: ٤: ١٢٨ سنن النسائي:٤: ١٦٩-١٧١ و(٦: ٥٨) سنن ابي داود : ٢: ٢١٩ ، سنن ابن ماجه:١: ٥٩٢. الدارمي:٢ : ١٣٢ ، مسند احمد : ١: ٤٢٥،٤٢٤،٣٨٧.

ورغّب الرسول ﷺ في الزواج تطهيراً للمجتمع، وتكثيراً للامة التي تقع على عاتقها أعباء حمل الرسالة الإسلامية ونشر أنوارها بين أمم الأرض. فقال عليه الصلاة والسلام (تناكحوا تناسلوا، فأني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة)[٢٩].

ولما كانت الأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع الفاضل المتماسك، فقد اعتنى بها الإسلام بداية ونهاية، وخطبة وزواجاً، وأولاداً، وذلك حتى يكون أساس الحياة سليماً، فان البناء إنما يقوم على الأساس، فإذا لم يكن الأساس محكماً إنهار البناء وتهدم.

وإن انهيار المجتمعات الآن في غير الأمم الإسلامية ناتج عن تصدع الأسرة. فعلينا أن نتنبه إلى هذا قبل فوات الأوان، ويحضرني هنا قول يعزى إلى أبى الأسود الدؤلي أنه قال لأبنائه : (لقد أحسنت إليكم صغاراً وكباراً وقبل أن تولدوا، فقالوا : كيف أحسنت إلينا قبل أن نولد ؟ فقال لهم : لقد اخترت لكم من الأمهات من لا تكون سبة في جبينكم).

وفي هذا يقول المصطفى ﷺ (تخيروا لنطفكم، وأنكحوا الأكفاءَ وأنكحوا إليهم)[٣٠] فلذلك ينبغي على الرجل أن يكون اختياره للزوجة متجها إلى جانب تدينها وخُلقها، لا أن يكون جمالها فقط هو الدافع له لاختيارها شريكة للحياة.

وفي هذا قال عليه الصلاة والسلام (تنكح المرأة لأربع : لمالها، ولجمالها، ولحسبها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك)[٣١].

وقال أيضاً (لا تتزوجّوا النساء لحسنهن فعسى حسنُهنَّ أن يرديهنّ ولا تتزوجوهُنَّ لأموالهنَّ، فعسى أموالهن أن تطفيهنَّ، ولكن تزوجوهنَّ على الدين، ولأمة خرساء سوداء ذات دين افضل)[٣٢].

---

(٢٩) قال العجلوني في كشف الخفا : رواه عبد الرزاق والبيهقي عن سعيد بن ابي هلال مرسلاً. انظر: ١: ٣٨ وانظر سنن ابن ماجه (١: ٥٩٢) وانظر السنن الكبرى للبيهقي: (٧: ٧٠-٧١) بمعناه .

(٣٠) سنن ابن ماجه (١: ٦٣٣) ، السنن الكبرى للبيهقي (٧: ١٣٣) ، مستدرك الحاكم (٢: ١٦٣) وانظر كشف الخفا للعجلوني (١: ٣٥٨) قال حديث ضعيف .

(٣١) صحيح البخاري: (٧: ٩) صحيح مسلم: (٤: ١٧٥) سنن ابي داود :(٢: ٢١٩) .سنن ابن ماجه (١: ٥٩٧)

(٣٢) سنن ابن ماجه (١: ٥٩٧) وانظر الترغيب والترهيب (٣: ٤٦) .

هذا أول مظاهر الاهتمام بأمر الزواج - الذي هو الأساس في تكوين الأسرة : أنه شرع الخطبة - وهي وعد متبادل بين رجل وامرأة بعقد قرانهما في المستقبل - وهي سُنّة، فقد خطب المغيرة بن شعبة امرأة فقال له الرسول ﷺ (أنظرت إليها ؟ قال لا. قال: اذهب فانظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما)(٣٣).

والخطبة في الإسلام تكون في جو نظيف مفتح الأبواب والنوافذ بلا خلوة، وبحضور أحد المحارم، فان الخلوة بالأجنبية محرمة، ولا يؤمن من عواقبها.

وبعد أن يتم اختيار الزوجة -كما قلنا- على أساس الدين والخلق يتم الزواج، وتكريما للمرأة، وتطيبا لخاطرها، وإشعاراً بقدسية الزواج. شرع الله تعالى فيه (المهر) رمزاً للحب والتقدير، قال تعالى﴿وآتوا النساء صدقاتهنّ نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئا مريا﴾(٣٤) وفي الوقت الذي شرع الإسلام المهر للزواج، دعا أيضا إلى عدم المغالاة في المهور فقد قال عليه الصلاة والسلام (إنّ من يمن المرأة تيسير أمرها وتيسير صداقها وتيسير رحمها)(٣٥).

وقال عليه الصلاة والسلام (اعظم النساء بركة أيسرهن مؤنة، ويمن المرأة خفة مهرها، ويسر نكاحها، وحسن خلقها، وشؤمها غلاء مهرها، وعسر نكاحها، وسوء خلقها)(٣٦).

والإسلام الحنيف حين دعا الى عدم المغالاة في المهور كان يهدف الى تيسير الزواج، وبقاء النسل وتكثيره بطريق شرعي، مع خلو المجتمع من العناصر الفاسدة ومن الفساد نفسه، وما ذلك الاّ لأن الغلو في المهر يؤدي إلى قلة الزواج وعزوف الشباب عنه، وهذا يؤدي إلى انتشار الفساد بين الرجال والنساء، وبين الرجال أنفسهم وبين النساء أنفسهن.

---

(٣٣) سنن النسائي (٦: ٦٩-٧٠) وانظر: صحيح مسلم (٤: ١٤٢) وسنن ابي داود (٢: ٢٢٨) ومسند احمد: (٤: ٢٤٦) وسنن البيهقي:(٧ ٨٤).

(٣٤) سورة النساء : آية ٤ .

(٣١) مسند احمد : ٦: ٧٧ وانظر مجمع الزوائد:٤: ٢٨١.

(٣٦) مسند احمد : ٦: ١٤٥ ومستدرك الحاكم: ٢ : ١٧٢ وانظر مجمع الزوائد : ٤:٢٥٥ وانظر سيل الامطار (٦: ١٧٨).

وليس في القرآن ولا في سنة الرسول ﷺ ما يدل على تحديد المهور، فالأدلة في القرآن الكريم أو في السنة النبوية تجوز دفع المهر الكثير أو القليل، ولكنه من المستحب عدم المغالاة في المهور.

وعلى كلّ : فالمطلوب من كل أب يحرص على سعادة ابنته، ويعلم إن السعادة ليست في كثرة المال، وإنما في بناء أسرة أساسها الوفاق والمحبة وحسن العشرة، والرجال لا يقدرون بالمال -أن لا يطلب الكثير في المهور، ويبتعد عن المغالاة فيها، وليكن لنا في رسول الله ﷺ إسوة حسنة فهو القائل (إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه - ألاّ تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض)(٣٧).

مشروعية الطلاق

فكما أن الإسلام شرع النكاح فقد شرع الطلاق والفراق أيضاً، ولكن الطلاق في الإسلام هو الحلال المبغوض، جاء في الخبر (أبغض الحلال إلى الله الطلاق) (٣٨).

والأديان الأخرى لم يشرع فيها الطلاق فكانت التعاسة، وكان شيوع الخليلات، أما الإسلام فقد كان حكيماً، لأنه شرع الله فأباح الطلاق علاجاً للمشكلات، وأباح التعدد في الزواج، وجعل له دوافع وضوابط ودوافعه كثيرة منها : حب الإنجاب، ومرض الزوجة الأولى، وكبر السن، ولا بد من توفر شرط العدل في القسمة والمبيت والإنفاق وقد توعد الرسولﷺ -الجائر في ذلك- بقولهِ (من كان له امرأتان، يميل مع إحداهما على الأخرى جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل- وفي لفظ (ساقط)). وجواز التعدد رخصة من عند العليم الحكيم، والأمم التي منعت التعدد مارس المجتمع فيها التعددّ تحت ستار الخليلات والعشيقات.

وقد فضل الإسلام أن تكون العلاقة جهراً، وثمار العلاقة هذه أولاد صُلب لهم حقوقهم الشرعية، لا أولاد سفاح يهيمون على وجوههم دون حقوق وبلا نسب معروف ينشأ الطفل معقداً حاقداً على المجتمع.

---

(٣٧) سنن الترمذي (٣: ٣٩٤) رقم [١٠٨٤،١٠٨٥] بالفاظ مقاربة وسنن ابن ماجه (١:٦٣٢) ومستدرك الحاكم (٢: ١٦٩) وسنن البيهقي (٧: ٨٢).

(٣٨) سنن ابي داود : ٢:٢٥٥ رقم (٢١٧٨) . سنن ابن ماجه : ١: ٦٥٠ رقم (٢٠١٨) .

والولي العاقل هو الذي يلاحظ التناسب والتكافؤ بين الزوج والزوجة في صفات تختلف باختلاف البيئات والأعراف، وفي مستوى التفكير والثقافة بين الجانبين، حتى تكون العلاقة ذلت وفاق ووئام، فتتماسك الأسرة وهذا يقود بالطبع إلى المجتمع المتماسك الصالح، وتلك هي الغاية.

وفي نهاية المطاف أقول : إنّ هذه النماذج والأمثلة التي ذكرتها فيما جاء في تعاليم إسلامنا الحنيف ما هي إلاّ غيض من فيض مما ورد في شريعتنا الغراء وإن هذه النماذج وغيرها الكثير التي لم تكن في استطاعة هذا البحث القصير أن يستوعبها لتعد أدلة كافية على إن الاستمساك بديننا الإسلامي الحنيف هو الضمانة الوحيدة لبناء المجتمع الصالح السعيد الذي يشعر فيه أبناؤه بالسعادة والطمأنينة والأمان والسلام.